VOLUMEN XXIII MCMLVII

ORIENTALIA CHRISTIANA PERIODICA

COMMENTARII DE RE ORIENTALI AETATIS CHRISTIANAE SACRA ET PROFANA EDITI CURA ET OPERE PONTIFICII INSTITUTI ORIENTALIUM STUDIORUM



PONT. INSTITUTUM ORIENTALIUM STUDIORUM
PIAZZA SANTA MARIA MAGGIORE, 7
ROMA
1957

La christologie de Martyrios-Sahdona dans l'évolution du nestorianisme

Pour avare qu'elle se montre de renseignements, l'histoire de l'Église nestorienne sous les derniers Sassanides n'est pas sans laisser entrevoir la complexité des controverses dogmatiques qui l'agitèrent depuis la fin du VIe siècle de notre ère.

Un des points les plus obscurs dans cette fermentation religieuse reste le cas de Martyrios-Sahdona. A en croire la tradition, cet évêque du Beit Garmaï se serait converti, vers 630, à l'« hérésie » de l'unique hypostase du Christ. Pareille erreur lui valut finalement d'être mis au ban de l'orthodoxie. L'attrait qu'elle avait exercé sur les esprits dut être profond, s'il faut en juger par la vive résistance qu'elle éveilla chez ses adversaires, et dont la correspondance du catholicos Išô'yahb III d'Adiabène nous a conservé l'écho (1).

Plus que les péripéties d'une controverse mouvementée, c'est la présence même, en Perse nestorienne, d'une théologie de l'union hypostatique qui a retenu l'attention des historiens modernes. J. S. Assemani avait cru jadis comprendre les accusations de chalcédonisme qu'il lisait dans les lettres d'Išô'yahb comme l'indice d'une origine « catholique » à l'hérésie de Martyrios-Sahdona (2). E. A. Wallis Budge, puis W. Wright estimèrent plus naturelle une con-

(1) L'hérétique sera appelé ici indifféremment *Martyrios*, *Sahdona* ou *Martyrios-Sahdona*; le premier nom n'est que la traduction grecque du second. On trouvera dans A. BAUMSTARK, *Geschichte der syrischen Literatur...*, Bonn, 1922, p. 221-222, la nomenclature des principales sources relatives à Sahdona, ainsi qu'un aperçu biographique, dont la discussion dépasserait les limites de cet article.

(2) J. S. ASSEMANI, *Bibliotheca Orientalis Clementino-Vaticana...*, t. III, I, Rome, 1725, p. 81-82, 105-107, 116, 119-123.

version au monophysisme: l'hérétique ne serait qu'une victime du prosélytisme, alors si actif en Perse, de l'Église jacobite (1).

Bientôt cependant, une heureuse découverte devait rallier l'opinion aux vues d'Assemani. En 1897, H. Goussen put identifier, dans un manuscrit de la bibliothèque universitaire de Strasbourg, le grand traité ascétique de Martyrios-Sahdona: le *Livre de la Perfection* (2). Le chapitre que ce traité consacre à la foi prouvait irréfutablement que son auteur ne pouvait avoir été jacobite; convaincu de son « catholicisme », Goussen imagina, pour le rendre plausible, l'existence en Perse d'un mouvement « catholique », qui y aurait victorieusement traversé les siècles (3).

Dans l'essentiel, cette démonstration a paru convaincante. Que l'on souligne, avec le R. P. de Vries, la saveur nestorienne des formules de Martyrios-Sahdona (4); que l'on maintienne, avec M. Labourt, le caractère exceptionnel de sa christologie de l'unique hypostase (5): ce ne sont là que des nuances apportées à l'assertion fondamentale, qui assigne à l'« hérésie » une ascendance chalcédonienne.

Chalcédonien ou monophysite, on cherche donc à rendre l'hérétique du Beit Garmaï tributaire des grands partis religieux d'Occident. Mais, pour ce faire, ne doit-on pas mettre une sourdine à l'aveu explicite, que font les lettres d'Išôʿyahb, d'un rapport de son adversaire avec des disciples de Ḥenânâ d'Adiabène? La mention d'un contact avec le « modernisme » ḥenânien invite à chercher à l'hérésie nestorienne de Martyrios-Sahdona une ascen-

(1) E. A. W. Budge, *The Book of Governors: The Historia Monastica of Thomas Bishop of Marga ...*, 2 vol., Londres, 1893, t. I, p. LXXXVII; t. II, p. 45, n. 3.

W. Wright, *A Short History of Syriac Literature*, Londres, 1894, p. 171.

(2) Ms. *Strasbourg 4116 (syriaque)*. Il peut être daté de 837 de notre ère depuis la découverte, à Léningrad, de ses derniers feuillets: cf. N. Pigulewsky, *Das Ende der Strassburger Sahdona-Handschrift* (*Oriens Christianus*, t. 23, 1927, p. 293-300).

(3) H. Goussen, *Martyrius-Sahdona's Leben und Werke, nach einer syrischen Handschrift in Strassburg i./E....*, Leipzig, 1897.

(4) W. de Vries, *Die syrisch-nestorianische Haltung zu Chalkedon*, dans: *Das Konzil von Chalkedon...* herausg. von A. Grillmeier und H. Bacht, t. I, Wurzbourg, 1951, p. 629-635.

(5) J. Labourt, *Le christianisme dans l'empire perse sous la dynastie Sassanide (224-632)*, Paris, 1904, p. 203, 287 n. 1.

dance autochtone et donc, partiellement du moins, autonome [1]. L'analyse doctrinale qui fait l'objet des pages suivantes voudrait chercher à vérifier le bien-fondé de cette suggestion.

Pour ce dessein, les données des chroniqueurs, tous nestoriens, seraient de maigre secours. On ne peut, en effet, aborder l'histoire de la controverse qu'avec une extrême défiance. Très vite, sans doute, après l'excommunication de Martyrios-Sahdona, la vérité officielle estompa définitivement les souvenirs plus objectifs. L'historiographie postérieure ne traduit, en tout cas, que le sentiment, fort suspect de partialité, de la tradition confessionnelle. Qui peut garantir que l'accusation de « transfuge d'Occident », qu'elle met au compte de l'hérétique, voire, la légende forgée pour asseoir plus commodément pareille diffamation [2], ne ressortissent pas à ce genre littéraire qui veut que toute erreur nouvelle trouve ses titres dans celles du passé?

Au demeurant, les chroniqueurs nous laissent sur notre faim, lorsqu'il s'agit de préciser le point en litige: l'hérétique, nous dit-on, « s'écarta de la foi » [3]; il « abandonna la foi droite » [4]; il combattit par la plume « l'orthodoxie des deux natures et des deux hypostases dans l'unique personne de filiation » [5]. Il faudrait se résigner à ces tautologies si les lettres d'Išô'yahb, écrites, il est vrai, dans le feu de la polémique, n'avaient conservé l'essentiel de l'argumentation de son adversaire, ainsi que la réfutation qu'en faisait, par sa bouche, l'Église officielle. Ici, le proscrit de demain n'est encore qu'un interlocuteur subtil et influent, qu'Išô'yahb croit pouvoir convaincre et qu'il cherche à ménager.

C'est au contenu doctrinal de ces lettres qu'on va d'abord avoir recours pour se faire quelque idée des positions du nova-

(1) Dans son *Étude supplémentaire sur les écrivains syriens Orientaux* (*Revue de l'Orient chrétien*, t. 11, 1906, p. 20, n. 3), Mgr. A. Scher prétend remonter du « catholicisme » de Martyrios-Sahdona à celui de Ḥenânâ. L'argument pourrait tout aussi bien se renverser en faveur du *nestorianisme* de Ḥenânâ; il appartient aux pages suivantes d'en décider.

(2) Il s'agit du récit, que rapporte Thomas de Marga, de l'ensorcellement de Sahdona par un higoumène « hérétique » du pays d'Apamée (*Historia Monastica*, II, VI: éd. Budge [*op. cit. supra*, p. 6, n. 1], t. ,I p. 71-73; t. II, p. 128-130.

(3) *Histoire Nestorienne* (Chronique de Séert), II, CXI: éd. A. Scher (Patrologia Orientalis, XIII), Paris, 1919, p. 635.

(4) Jésudenah de Baçra, *Le livre de la chasteté*, éd. J.-B. Chabot, Rome, 1896, n. 127.

(5) Thomas de Marga, *Historia Monastica*, II, VI: éd. Budge, t. I, p. 73; t. II, p. 130.

teur, vues du côté de l'orthodoxie [1]. On interrogera ensuite la profession de foi que Martyrios-Sahdona nous a lui-même laissée dans son *Livre de la Perfection* [2]. L'examen de ses « formules chalcédoniennes » méritera une attention spéciale et fournira l'occasion d'émettre, avant de conclure, quelques suggestions sur le développement de la théologie nestorienne des VIe et VIIe siècles.

I. – L'« HÉRÉSIE » DE SAHDONA D'APRÈS LE *LIBER EPISTULARUM* D'IŠÔʿYAHB III

Comment Išôʿyahb caractérise-t-il l'erreur de Sahdona? Chaque fois qu'il en parle, c'est pour l'appeler « l'hérésie de l'unité d'hypostase (*qnûmâ*) dans le Christ » [3].

Pour comprendre la portée que revêt à ses yeux pareille ac-

(1) On se servira de l'édition de R. Duval, *Išôʿyahb Patriarchae III Liber Epistularum* (Corpus Script. Christ. Orient., 11/Syr. 11 = Syr. II 64: Textus; 12/Syr. 12 = Syr. II 64: Versio), Paris-Leipzig, 1904-1905.

(2) On utilisera l'édition de P. Bedjan, *S. Martyrii, qui et Sahdona, quae supersunt omnia*, Paris-Leipzig, 1902. En invoquant le témoignage du ms. *Strasbourg 4116* qui, comme on le sait, ne porte nulle part le nom de Sahdona, mais uniquement celui de Martyrios, on suppose résolu le problème de l'identification de ces deux personnages. On peut grouper comme suit les arguments qui plaident pour cette identification: 1. L'affirmation traditionnelle, qui unit le nom de l'auteur du *Livre de la Perfection* à celui de l'hérétique nestorien, et cela, moins de deux siècles après la mort de ce dernier. L'identification de Martyrios avec Sahdona a toute chance d'être plus ancienne encore, car les témoins qui en font foi (Išôʿdenaḥ de Baṣrâ et la chronique de Séert) se rejoignent dans une source antérieure. – 2. Ce rapport général se précise à propos d'une œuvre de Sahdona: le signalement de l'ouvrage en deux parties sur la vie monastique, que Thomas de Marga attribue à cet auteur, correspond au plan et au contenu du *Livre de la Perfection* de Martyrios. — 3. Enfin, la doctrine christologique que manifeste cet ouvrage répond, on le verra mieux plus bas, aux accusations d'hétérodoxie adressées à Sahdona par les lettres d'Išôʿyahb III.

Tant que l'on ne trouvera, pour la composition du *Livre de la Perfection*, aucun candidat plus valable que Sahdona, la convergence des indices qu'on vient de lire légitimera l'identification sur laquelle les pages suivantes vont s'appuyer. Le patriarche monophysite Martyrios de Jérusalem (à partir de juillet 478), auquel songea un instant J.-B. Chabot (*Revue Critique*, t. 46, 18 juillet 1898), ne peut retenir l'attention.

(3) *Lettres* II, 6; II, 28; II, 30: éd. Duval, p. 124, 129, 202, 203, 211; trad., p. 94, 97, 147, 148, 153.

cusation, il ne sera pas inutile de parcourir le catalogue des hérésies que donne le catholicos dans ce qui reste d'une lettre adressée aux habitants d'Édesse. Sous le troisième chef, Išôʿyahb range ceux qui

« disent bien que (le Christ) est Dieu et homme, mais n'en font ni un vrai Dieu ni un vrai homme. Ou bien, en effet, ils rendent sa divinité étrangère en nature à la nature du Père; ou bien, tout en disant qu'elle est consubstantielle au Père, ils la rendent cependant étrangère au Père par la passion et la mort dont ils l'outragent [...] Ils déduisent, en effet, en toute logique que, si (celui qui est) consubstantiel au Père est mort, le Père non plus n'est pas garanti de la mort, ni l'Esprit-Saint [...]

« Ainsi également disent-ils de l'humanité de Notre-Seigneur que, ou bien elle n'était pas de notre nature, — mais alors, il n'a pas non plus souffert la passion et notre mort, celui qui a détruit la mort par sa mort; et ainsi, par leur folie, ils frustrent de la rédemption l'espoir de notre nature; — ou bien (ils disent de l'humanité du Christ) qu'elle était bien de notre nature, mais non parfaite dans tous les (éléments) de la nature, comme nous.

« Voici ces derniers: certains blasphèment (en soutenant) que le corps de Notre-Seigneur est sans âme (*néfšâ*); d'autres, qu'il est sans esprit (*méd'â*); d'autres, qu'il est sans nature (*kyânâ*); d'autres, qu'il est sans hypostase (*qnûmâ*). D'autres, tout en confessant que (le corps de Notre-Seigneur) a été assumé avec tous ces (éléments), disent qu'on ne (peut plus) les lui reconnaître par la suite, qu'il a été absorbé par la divinité et que c'est comme s'il n'existait pas. Par tout cela, ils frustrent l'espoir de notre nature de la rédemption qu'opéra Dieu pour nous » [1].

Par un schématisme familier aux polémistes et destiné à mieux réduire l'adversaire, Išôʿyahb range ici les partisans de l'unique hypostase dans le sillage d'Apollinaire. Il regarde l'âme, la nature, l'hypostase comme des propriétés de l'humanité du Christ, dont on ne peut l'amputer sans rendre impossible la rédemption. Privée de son hypostase, l'humanité du Christ devient étrangère à celle de l'homme et inapte à la sauver.

Un reproche analogue est développé, dans une lettre aux chrétiens de Nisibe, à l'adresse des mêmes erreurs.

« Ces impies nient [...] la rédemption commune. Par suite de l'inhabitation dans la chair, ils retirent à la nature créatrice la gloire de l'impassibilité en la (faisant) participer aux souffrances de la chair. Quant à la nature créée avec gloire, par le renouvellement de l'image divine (et) demeurant éternellement dans la gloire et l'honneur de la filiation, (ces) impies la frustrent de la session à la droite (de Dieu) et de l'adoration et glorification suprêmes, en la privant d'hypostase; nous n'avons plus,

[1] *Lettre* III, 22: éd. DUVAL, p. 286; trad., p. 206-207.

désormais, ... ni divinité qui se révèle dans l'humanité, ni d'humanité rachetée et sanctifiée par la divinité, ni part à l'espérance de la résurrection que (nous possédons) en participant aux prémices de la résurrection; pour tout dire d'un mot .... (nous n'avons plus) ni divinité qui soit Dieu en hypostase divine, ni humanité qui soit homme en hypostase humaine » (¹).

On retrouve ici deux des erreurs mentionnées dans le catalogue précédent: la négation de l'hypostase humaine du Christ, mise en contraste avec un théopaschisme. Celui-ci outrage la dignité de Dieu; celle-là rend vain notre salut, en privant l'humanité du Sauveur de la gloire qu'elle doit communiquer aux élus.

Mais ces erreurs ne s'expliquent que dans la source commune dont elles dérivent: une conception de l'union trop intime que pour sauvegarder les principes fondamentaux de la Théologie et de l'Économie. Supprimer l'hypostase de la nature humaine du Christ ne reviendrait pas seulement à amputer cette humanité d'un de ses éléments constitutifs; cela supposerait, en outre, que l'on confonde les deux natures dans une union exagérée. Le monophysisme: voilà pour Išô'yahb le présupposé inconsciemment impliqué dans l'union d'hypostase, la prémisse dont tout le reste n'est que la suite logique. « Qu'une hypostase signifie nécessairement une nature, vous le savez tous, en instruits de Dieu » [2].

Cependant, lorsqu'il s'en prend concrètement à son adversaire, le catholicos, qui ne cesse de lui reprocher l'innovation de l'unique hypostase, ne l'accuse jamais du théopaschisme ni de l'apollinarisme, qui la contiennent pourtant en germe. Il va même jusqu'à reconnaître implicitement que Martyrios-Sahdona admet les deux natures: aveu significatif, puisqu'il équivaut à concéder que l'accusé échappe au grief fondamental. « Qu'une hypostase signifie nécessairement une nature, vous le savez tous [...] bien que ce sot personnage (*i. e.*, Sahdona) prétende pareille (illation) déraisonnable » [3].

Ce n'est donc pas à proprement parler d'une erreur dans la foi qu'il s'agirait, mais plutôt d'une erreur de terminologie. L'« hérésie » semble se résoudre, en fin de compte, en une simple confusion verbale: au lieu de la rapprocher de la notion de *nature* (*kyânâ*), Sahdona identifie l'*hypostase* à la *personne* (*parṣûpâ*).

(1) *Lettre* III, 3: éd. DUVAL, p. 223-224; trad., p. 162.
(2) *Lettre* II, 6: éd. DUVAL, p. 129; trad., p. 97.
(3) *Ibid.*

C'est ce changement de vocabulaire qu'Išô'yahb juge inadmissible; tout son effort se concentre à déloger un piètre logicien de ses définitions arbitraires.

« Que nous (devions) prendre cette hypostase par le nom de *personne*, de même que la personne par le nom d'*hypostase*, comme ce même écrivain sans cervelle s'efforce de le montrer, l'obligation (de se conformer aux) significations anciennes qui sont attribuées aux mots le défend » (1).

« Pourquoi oses-tu appeler la personne du nom d'*hypostase* et l'hypostase du nom de *personne*? Est-ce que tu ne donnes pas lieu par là à la confusion dans la logique et dans le vocabulaire que l'on applique à l'union de Notre-Seigneur? » (2).

« Comprends donc, ami, si tu le peux, ce que c'est que *nature* et *hypostase* et *personne* [. . .] et apprends que ces noms ne se laissent pas facilement priver de leurs significations précises, ni s'interchanger et se prendre l'un pour l'autre, ni s'identifier, comme tu le penses et (comme) tu l'as même écrit » (3).

Certes, si on l'entend dans son sens normal et traditionnel, il est rigoureusement impossible qu'une seule hypostase puisse dériver des deux natures du Sauveur (4). Mais Sahdona ne pense pas dans ces cadres; sa seule faute est donc, de l'aveu même d'Išô'yahb, de changer le sens des mots: l'application à l'Économie des termes chargés de leur signification nouvelle respecte les dimensions du mystère. Sahdona pense correctement l'Incarnation, mais dans un mauvais vocabulaire.

Si l'on désire à présent apprendre d'Išô'yahb la manière correcte d'entendre les notions philosophiques en jeu, qu'on l'écoute décrire antithétiquement les concepts de personne et d'hypostase.

« La personne [. . .] c'est ce qui distingue l'hypostase; sur elle repose la raison de multiples distinctions; elle possède la force qui commande d'être communiqué ou assumé. L'hypostase, par contre, ne possède que la raison de la qualité de nature, à cause de son unicité, de la simplicité d'appellation de son essence; elle reste seule, conservant en soi toute la raison de la qualité de nature, de façon ostensive, et ne supporte pas d'être communiquée ou assumée » (5).

(1) *Lettre* II, 6: éd. DUVAL, p. 129; trad., p. 97.

(2) *Lettre* II, 7: éd. DUVAL, p. 135; trad., p. 101.

(3) *Lettre* II, 7: éd. DUVAL, p. 134; trad., p. 100.

(4) « Qu'une constitution unique et une hypostase seule ne puissent provenir de la divinité et de l'humanité (du Christ), comme ce même et stupide écrivain l'a écrit, cela, c'est l'impossibilité même de la réalité qui le crie bien fort à n'importe qui » (*Lettre* II, 6: éd. DUVAL, p. 129; trad., p. 97).

(5) *Lettre* II, 7: éd. DUVAL, p. 135; trad., p. 101.

L'exégèse de ces définitions fort abstraites ne se trouve pas chez Išô'yahb, mais bien chez un théologien dont le patriarche ne cesse de se réclamer. Dans un traité dirigé contre les partisans de l'union hypostatique, Babaï le Grand avait déjà affirmé, lui aussi, que « la personne se communique et s'assume, tandis que l'hypostase ne se communique ni ne s'assume ». Et il expliquait:

« L'hypostase est fixe et stable et possède toutes les propriétés de la nature commune; on l'appelle *ousie*. La personne est fixe, mais peut être assumée. Elle est fixe en tant qu'elle indique la distinction de l'hypostase, c'est-à-dire que cette hypostase-ci n'est pas celle-là. Mais elle peut être assumée par une autre hypostase. (L'unique personne) indique alors tout ce que possède l'hypostase (assumée), tout en en restant distincte » (1).

Ces notions découlent immédiatement de la manière dont Babaï conçoit l'hypostase et la personne. La première désigne l'être concret et individuel; la seconde, ce même être distinct des autres et subsistant à part soi, grâce aux propriétés caractéristiques.

« L'hypostase se définit une ousie singulière [...] Elle rentre sous l'espèce et la nature dont elle est hypostase avec les autres hypostases, ses compagnes [...] Elle ne comprend pas l'universalité.

« Quant à la personne, c'est la propriété de toute hypostase qui la distingue des autres. Ainsi, l'hypostase de Paul n'est pas l'hypostase de Pierre, bien qu'elles soient égales en tant que natures et hypostases [...] Les (hypostases) se distinguent les unes des autres dans la personne, par la singularité individuelle que chacune possède: âge, aspect, caractère, sagesse, puissance, paternité, filiation, sexe masculin ou féminin, ou quoi que ce soit, qui distingue et manifeste une propriété individuelle et singulière. Ainsi, celui-ci n'est pas celui-là, et celui-là n'est pas celui-ci, bien que les deux soient égaux en nature. La propriété singulière que possède cette hypostase-ci, par laquelle il se fait qu'elle ne soit pas celle-là, c'est la personne, qui distingue quelle elle est » (2).

Si l'hypostase n'est autre qu'une ousie ou une nature particulière, on comprend la nécessité de maintenir, dans le Christ, une hypostase divine et une hypostase humaine. Les nier équi-

(1) *Tractatus adv. eos qui dicunt quod ... Deus Verbum et homo sunt una hypostasis*: cf. A. Vaschalde, *Babai Magni Liber de Unione* (Corpus Script. Christ. Orient., 79/Syr. 34 - Syr. II 61: Textus; 80/Syr. 35 - Syr. II, 61: Versio), Paris, 1915, éd. p. 299-300; trad., p. 241-242.

(2) *Liber de Unione*, IV, XVII: éd. Vaschalde, p. 159-160; trad., p. 129.

vaudrait, soit à supprimer une des deux natures, soit à les composer ou à les mêler (1).

La métaphysique de Babaï coïncide parfaitement avec celle d'Išô'yahb. Pour lui aussi, *hypostase* est plus proche de *nature* que de *personne*. Si donc Sahdona tenait à identifier des notions, mieux eût valu choisir les deux premières. « Si une seule et même définition renferme *personne* et *hypostase*, comme tu l'estimes, une seule et même définition peut beaucoup mieux renfermer *hypostase* et *nature* » (2).

Dans le Christ, il faudra reconnaître, pour respecter la raison sans blesser le mystère, deux hypostases et deux natures. « La personne adorable et glorieuse de Notre-Seigneur Jésus-Christ [...] possède l'égalité d'appellation avec son Père par une hypostase complète, mais aussi l'égalité d'appellation avec nous pour le même motif d'une hypostase complète » (3).

Mais que subsiste-t-il, dès lors, de l'union? Quel est « le nom, la signification, le mode de l'union de Notre-Seigneur »? Išô'yahb va lui-même répondre: « Notre-Seigneur présente une unité de manifestation de seigneurie par sa personne glorieuse et (composée) de deux formes complètes; en sorte que, tandis que le corps humain resplendit des rayons de la divinité, pour les yeux, ce soit un homme qui apparaisse, mais pour l'esprit, ce soit le Dieu tout-puissant; et (en sorte que), par l'unité d'image divine, chacun reconnaisse Dieu, tout genou fléchisse et toute langue le confesse » (4).

Si elle eût été complète, la lettre aux Édesséniens, qui entamait d'autres développements, eût sans doute livré plus explicitement la conception positive qu'Išô'yahb se faisait de l'unité du Christ. Réduits au passage qui vient d'être cité, on ne peut que conjecturer. L'unité de personne est dans l'ordre de la manifestation; c'est là une doctrine commune aux docteurs nestoriens. Mais cette manifestation exprime-t-elle une unité ontologique plus profonde? Ce n'est ni exclu ni affirmé par ce que l'on sait d'Išô'yahb. Certes, par la permanence dans l'union de l'hypostase humaine du Christ, on vise à prévenir un « illusoire défaut d'humanité, contraire à

(1) *Tractatus adv. eos qui dicunt quod ... Deus Verbum et homo sunt una hypostasis*: éd. VASCHALDE, p. 296; trad., p. 239.

(2) *Lettre* II, 7: éd. DUVAL, p. 135; trad., p. 101.

(3) *Lettre* II, 6: éd. DUVAL, p. 125; trad., p. 94.

(4) *Ibid.*

l'Évangile » [1]; mais ne met-on pas en péril son unité d'être et d'activité? Et si on la respecte, comment faut-il se la représenter? La réponse à ces questions devrait sans doute se chercher dans la théologie de Babaï le Grand, pour qui le patriarche professe une vénération sans bornes [2].

Quoi qu'il en soit, les griefs que l'Église officielle adresse à Sahdona par la bouche de l'archevêque d'Arbèle conservent leur évidence. Pour Išô'yahb, professer dans le Christ une seule hypostase trahit une mentalité monophysite et conduit logiquement au théopaschisme et à l'apollinarisme.

Cependant, tout en accusant Sahdona de formuler le mystère de l'Incarnation dans les termes de l'unique hypostase, Išô'yahb ne lui reproche aucune erreur théologique proprement dite. L'hérésie du novateur se réduirait donc, pour les *Lettres*, à une modification du vocabulaire philosophique accoutumé: l'hypostase recevrait, chez Sahdona, le sens traditionnellement attribué à la personne.

Il convient d'y insister: par la bouche d'un adversaire qui avait tout intérêt à faire de lui, pour mieux le discréditer, un disciple des « hérésiarques » d'Occident, — il n'y manque d'ailleurs pas, — Martyrios-Sahdona se voit ici considéré comme fils de la même tradition dogmatique. C'est en confrère, presque en ami, qu'on le met en garde contre les écarts d'une pensée aventureuse, mais bien intentionnée.

Tournons-nous à présent vers l'interprétation du dogme christologique que nous a laissée l'accusé lui-même; peut-être livrera-t-elle de précieuses confirmations à cette première partie de l'analyse.

II. – LA DOCTRINE CHRISTOLOGIQUE DU LIVRE DE LA PERFECTION DE MARTYRIOS-SAHDONA

Le *Livre de la Perfection* consacre un chapitre spécial à « la vraie foi et la saine profession de l'orthodoxie » [3]; en fait, c'est surtout de christologie qu'il est ici question.

[1] *Lettre* III, 22: éd. Duval, p. 287; trad., p. 207.

[2] Cf. *Lettre* II, 7: éd. Duval, p. 133; trad., p. 100.

[3] Éd. Bedjan, p. 156-179; la doctrine christologique occupe les pages 165-175. Sauf indication contraire, toutes les références à l'œuvre de Martyrios renverront à ce chapitre.

Martyrios trouve le point de départ de sa description de l'Économie dans l'ode célèbre de l'Épître aux Philippiens (*Phil.*, II, 6-11). Conformément au texte paulinien, l'auteur présente la réalisation de l'Incarnation comme un épisode d'abaissement dans la vie divine du Verbe [1]. C'est lui qui s'anéantit soi-même, selon le mot de l'Apôtre, c'est-à-dire, glose Martyrios, « voile la gloire de sa divinité et s'abaisse vers nous ». Il est descendu, aime à répéter l'auteur après saint Jean (cf. *Ioh.*, III, 13), sans comprendre, d'ailleurs, cet abaissement comme un mouvement local [2].

C'est le Verbe aussi qui assume la forme d'esclave. Il se façonne, puis, vient habiter par l'union une nature humaine, mais sans qu'il y ait entre ces deux opérations le moindre espace de temps. L'idée d'une préexistence de la nature humaine à son inhabitation par le Verbe est ainsi expressément écartée par Martyrios [3]. A l'image de l'inhabitation, s'ajoutent régulièrement les autres formules traditionnelles de l'école d'Antioche: revêtir comme un vêtement, assumer un homme, conjonction (*nqîfûtâ*) [4].

La nature que le Logos assume est parfaite, semblable en tout, sauf le péché, à celle de l'homme qu'il vient racheter (cf. *Hebr.*, IV, 15) [5]. Elle comporte donc un corps et une âme, bien que Martyrios la désigne d'ordinaire sous le nom de *corps* ou de *chair* [6]. Le plus souvent, elle reçoit des noms concrets: l'homme, le temple, l'assumé, celui qui est sur la terre [7].

[1] Si le Verbe est lui-même le principal agent de l'union, d'autres causes contribuent en ordre secondaire à son œuvre incarnatrice: le Père, par amour duquel s'abaisse le Fils; l'Esprit-Saint, par l'intermédiaire duquel il « se façonne une nature de notre humanité »; la Vierge Marie, de laquelle il la prend virginalement.

[2] « Celui qui est descendu des cieux sans se déplacer, car il y est, et il est sur terre et en tout lieu, sans limite... » (éd. Bedjan, p. 172, 15-17).

[3] « Il y habita en union dès l'Annonciation de l'Ange » (éd. Bedjan, p. 166, 4-5).

[4] Cf. éd. Bedjan, p. 166, 16-18; 167, 10-11; 172, 14, etc.

[5] Cf. éd. Bedjan, p. 167, 3-8; 168, 17; 169, 4, etc.

[6] On ne peut évidemment comprendre en un sens apollinariste la comparaison qu'établit Martyrios entre l'union des deux éléments dans le Christ, d'une part, et, de l'autre, celle du corps et de l'âme (cf. éd. Bedjan, p. 174). Cette comparaison porte uniquement sur le caractère mystérieux des deux unions; elle n'entend pas en identifier le mode.

[7] Cf. éd. Bedjan, p. 167, 4-7; 168, 14; 170, 17-18, etc.

Passant du mystère envisagé dans son devenir au composé qui en constitue le terme, Martyrios emploie pour définir celui-ci des expressions de saveur plus technique, et notamment celles d'*hypostase* et de *personne*. Bien que ce soit la notion d'hypostase qui constitue la clé de voûte de l'« hérésie » de Sahdona, il ne sera pas inutile de déterminer la signification que recouvre chez cet auteur le terme de *personne*.

Dans ses acceptions profanes, ce mot sert à insister, tout au long du *Livre de la Perfection*, sur la manifestation de l'être par son masque extérieur, par son apparaître (1). Ne transporterait-il pas cette connotation « révélatrice » dans le contexte christologique? Il n'est besoin, pour s'en convaincre, que de parcourir les passages suivants.

« Puisqu'en effet, le Dieu Verbe a revêtu un corps humain, (qu')il a joint l'honneur de son hypostase à du visible et (que) c'est sous les dehors de celui-ci qu'il s'est fait voir dans le monde, en se manifestant sans cesse sous ces (dehors), c'est désormais une unique personne et hypostase du Fils qu'est pensé et dit (être) l'assumant et l'assumé » (2).

« Mais maintenant, étant donné que (l'assumé) est élevé vers Dieu par l'union, c'est la personne de la divinité qui se manifeste par la forme de l'esclave, et une est la personne du Fils, et non deux » (3).

(1) L'emploi du terme *personne* dans le *Livre de la Perfection* est fort varié. Si l'on ne tient pas compte des cas où il intervient dans une citation scripturaire et de ceux où il a pure valeur de pronom réfléchi (*Livre*, I, IV, IV: éd. Bedjan, p. 104, 7), il apparaît rarement dans le sens que la langue française lui attribue communément, et jamais dans l'acception philosophique d'un sujet autonome, centre de réceptivité et d'activité. A l'état construit, le mot entre dans des locutions et prend le sens de: « sous apparence de » (*Livre*, II, XIII; *Lettre* IV: éd. Bedjan, p. 458, 15; 459, 9; 539, 1), « en la personne de » (*Livre*, II, VII: éd. Bedjan, p. 256, 6), « au nom de » (*Livre*, I, IV, III: éd. Bedjan, p. 81, 2). A l'état absolu, il a souvent la signification d'*apparence*, soit fausse (*Livre*, II, XIII: éd. Bedjan, p. 448, 5; 458, 21), soit réelle (*Livre*, I, IV, V; II, XI: éd. Bedjan, p. 127, 11; 404, 5). C'est alors l'aspect extérieur d'un être, sa physionomie, qui sont visés. Souvent, d'ailleurs, le mot a simplement le sens de *visage* (*Feuillet 135*; *Lettre IV*; éd. Bedjan, p. 4,16; 547,17). Parfois, *personne* se rapporte à un individu concret, mais toujours avec une insistance sur son caractère apparent, externe (*Livre*, II, XIII; *Lettre* III: éd. Bedjan, p. 461, 11; 509, 13). A deux endroits seulement, il vise des individus humains sans qu'aucune nuance ne semble indiquer l'apparence extérieure (*Livre*, II, IV; *Lettre* III; éd. Bedjan, p. 206, 9; 510, 16).

(2) Éd. Bedjan, p. 166, 16-167, 1.

(3) Éd. Bedjan, p. 167, 13-15.

« Cette même nature (d'homme) est le temple du Dieu Verbe qui s'y manifeste; elle rend manifeste son assumant et perceptible sa personne; jamais on ne la voit à part soi, en sorte que sa personne à elle seulement, sans la divinité qui l'inhabite, se manifesterait à l'observateur » [1].

Ces textes soulignent suffisamment, semble-t-il, l'importance accordée par Martyrios au caractère « révélateur » de l'Incarnation du Verbe. En s'unissant sa nature humaine, celui-ci « la remplit de la gloire de sa divinité et se fait voir à la créature dans l'image de cette (nature) » [2]. Élevée par ce transfert de gloire divine, l'humanité n'apparaît plus dans ses propres dimensions, mais acquiert une dignité nouvelle: celle de rendre manifeste et perceptible la divinité qui l'inhabite [3]. Cet homme, que chacun peut voir parler et agir, pour peu qu'on l'observe, se dévoile comme Dieu; il est la « personne » de Dieu, et non plus la « personne » d'un homme.

Sans rien changer de son sens profane, la notion de *personne*, transposée dans l'Économie, se trouve ainsi expliciter le thème johannique de la manifestation du Verbe et exprimer l'union sous un de ses aspects les plus chers à la tradition nestorienne. On pourrait peut-être la définir comme « l'être en tant qu'apparent », ou, plus précisément, « cet élément d'un être qui le rend apparent, qui le manifeste ». Et lorsque cette manifestation d'un être s'exerce dans un autre, par une sorte de suppléance métaphysique, on serait tenté de rapprocher la notion de *personne* de celle de *personnage* ou de *rôle* [4].

[1] Éd. BEDJAN, p. 167, 3-7; cf. également *ibid.*, l. 12-15. Dans le passage cité, Sahdona envisage sans doute l'hypothèse absurde de la « personne » de l'homme assumé apparaissant pour soi seule, c'est-à-dire, sans remplir son rôle de « personne » révélatrice du Verbe.

[2] Éd. BEDJAN, p. 166, 13-14.

[3] Cf. éd. BEDJAN, p. 167, 7-11: « Bien qu'en effet, l'assumé soit parfait quant à sa nature, il ne se présente cependant pas aux observateurs dans ses propres dimensions, mais il est tout entier élevé vers son assumant, comme une robe vers celui qui la revêt, et comme la pourpre vers le roi ».

[4] On pourrait trouver une confirmation à cette interprétation de la « personne révélatrice » en analysant le parallèle que Sahdona établit à plusieurs reprises entre « personne » (*parṣûpâ*) et « schéma » (*'éskêmâ*) (cf. éd. BEDJAN, p. 166, 16-18; 171, 7-172, 3). A un autre point de vue, la « forma servi » est pour la divinité du Verbe un *voile* d'humilité et d'abaissement (cf., par ex., *Livre*, II, X: éd. BEDJAN, p. 343). En faveur de la « personne révélatrice », on trouvera de remarquables parallèles dans J. R. BETHUNE-BAKER, *Nestorius and his Teaching. Appendix*:

Une simple manifestation suffit-elle donc pour que l'on puisse vraiment dire: un Fils, un Seigneur, un Christ? [1] Non, sans doute, puisque deux êtres dont on ne connaîtrait que la relation mutuelle de manifestation pourraient demeurer étrangers. Une condition supplémentaire s'avère nécessaire pour sauvergarder l'union; c'est elle que Martyrios veut assurer en insistant: une personne *et hypostase*. Malheureusement, il se contente le plus souvent d'énoncer sans plus cette formule [2]. Peut-être l'*hypostase* désigne-t-elle l'être dans sa réalité la plus profonde, s'opposant sur ce point à la « personne révélatrice » et englobant, sans les spécifier, les notions philosophiques classiques d'*essence*, de *substance* ou de *personne*; ainsi comprendrait-on qu'en revêtant un corps humain, le Verbe joigne à du visible l'honneur de son hypostase, c'est-à-dire, de ce qu'il est fondamentalement en tant que Verbe, de son être véritable. Pareille approximation reste, certes, insatisfaisante. Il aurait pourtant fallu s'en contenter si, par bonheur, Martyrios n'avait précisé ce qu'il comprend par *hypostase* dans un passage, qu'il convient de citer ici en entier.

« Cette personne du Christ, (existant) dans l'union, laquelle fait connaître l'union et non pas une ousie composée des deux natures, mais l'élévation à la glorification accordée (à l'assumé) en raison de la manifestation (qu'il fait de l'assumant, cette) personne est une (personne) hypostatique des natures, et non une (personne) fictive et empruntée, qui serait éloignée de celui à qui elle appartient. Elle n'est pas, en effet, un composé naturel en une ousie à partir des deux natures, ni non plus une (personne) fictive et empruntée, qui serait éloignée de l'une d'elles, à la manière des portraits ou des ambassadeurs, qui remplissent le rôle (*litt.*: la personne) d'un absent.

« Car une peinture, tout en représentant le portrait d'un homme, n'est pas un homme en nature; de même, un ange ou un ambassadeur, tout en portant, l'un la personne de Dieu et l'autre, la personne du roi, ne sont vraiment ni Dieu, ni roi. Mais chez Notre-Seigneur le Christ il n'en va

---

On the History of the Syriac Terms ..., Cambridge, 1908, p. 219-220. Ces conclusions sont contestées par A. W. WIGRAM, *An Introduction to the History of the Assyrian Church* ..., Londres, 1910, p. 279 ss.

[1] Les termes reviennent souvent. On les trouve réunis, par exemple, dans l'éd. BEDJAN, p. 168, 22; 175, 4.

[2] Elle intervient fréquemment. Seuls les passages caractéristiques vont être discutés. On peut lire quelques considérations sur la *qnûmâ* nestorienne dans BETHUNE-BAKER (*op. cit. supra*, p. 17), n. 4), p. 226 ss., qui amène à l'appui des textes d'Išô'yahb III et de Babaï le Grand.

pas ainsi; c'est vraiment qu'il est dans les deux, dans ce qui se voit et dans ce qui se (doit) scruter, car les natures sont proches et unies l'une à l'autre; (ce qui) se manifeste dans les deux, (c'est) la personne hypostatique de la filiation (divine), non isolée de la réalité de ses natures » (1).

De ce passage il ressort que, selon Martyrios, l'union hypostatique des natures du Christ tient le milieu entre deux extrêmes: l'union en une ousie et l'union purement fictive. La première est probablement celle d'où résulte la perte des propriétés des deux composants (2). Quant à l'union que réalise la « personne fictive et empruntée », elle laisse subsister des réalités séparées: le portrait et son modèle, l'ambassadeur et son souverain.

Dans le Christ, par contre, la présence est constante et sans séparation. Cette proximité permanente, cette présence incessante et intime du Verbe dans son temple, voilà ce que veut exprimer Martyrios par la formule de « personne hypostatique des natures ». Ce terme d'*hypostatique* semble provenir de la préoccupation de l'auteur d'écarter toute distance et toute solution de continuité dans la manifestation du Verbe par l'homme assumé. Deux êtres seront unis selon l'hypostase dès lors qu'ils seront intimement et inséparablement conjoints, et tel est bien le cas des deux composants de la « personne » du Verbe.

« Le temple et son occupant sont une unique personne et hypostase, comme une maison et son occupant, ou comme un vêtement et celui qui le revêt; il n'est cependant pas dissocié comme ceux-là, puisqu'il n'est pas tantôt habitant et tantôt isolé, mais que c'est constamment qu'il y habite, y resplendit, y est honoré et adoré par toute la création, sans en être isolé ou dissocié, mais en constituant avec lui une unique personne, indissociablement, immuablement et inséparablement, dans une unique adoration et dans une unique glorification » (3).

Présence révélatrice, réelle et indissociable, du Verbe dans son temple: tel semble donc le sens de l'expression fondamentale de l'union. Mais cette présence « hypostatique » comporte plus qu'une proximité spatiale. On s'en aperçoit, à relire la description de la « personne fictive et empruntée ». Le portrait, disait-elle, *n'est pas* un homme *en nature*; l'ange ou l'ambassadeur *ne sont*

(1) Éd. BEDJAN, p. 170, 1-17.

(2) C'est ce que suggère l'idée de composition (*markebâ*); toutefois, aucun exemple n'est fourni de pareille union.

(3) Éd. BEDJAN, p. 169, 13-25.

vraiment ni Dieu, ni roi. Par contre, le Christ *est vraiment* dans les deux, n'est pas isolé de la *réalité* de ses natures (1). Ces phrases énigmatiques s'éclairent par le contexte immédiat. « Puisqu'en effet, le Dieu Verbe s'est uni à un homme et s'est fait homme avec sa nature et sa personne, c'est comme de sa propre personne qu'il se sert de l'homme; et puisque l'homme, d'autre part, a été vraiment uni avec sa nature au Dieu Verbe et est devenu Dieu, il se manifeste dans la personne de Dieu comme dans la sienne propre » (2).

C'est donc d'une véritable appropriation de l'être de l'homme par le Verbe qu'il s'agit ici, car elle a pour effet que ce dernier peut être appelé et devient homme, tandis que l'homme, de son côté, est appelé et devient Dieu. « Le Dieu Verbe a, en effet, accepté d'être appelé dans l'union ce qu'est l'homme par nature, et il a accordé à l'homme d'être dans l'union ce qu'il est lui-même par nature, en sorte que le Fils de Dieu, le Dieu Verbe, soit appelé Fils de l'homme à cause de la nature humaine qu'il a assumée et que le Fils de l'homme, cette nature (assumée) d'entre nous, soit l'unique Fils de Dieu à cause du Dieu Verbe qui l'a assumée » (3).

Cette appropriation d'être se traduit au niveau des actes et des paroles du Christ. C'est le même Fils qui a fait et dit chacun d'eux (4). Pour les paroles qui conviennent à la divinité, « c'est par la personne naturelle du Dieu Verbe, qui est proche et inhabite, qu'il parle »; pour celles qui dénotent une infériorité vis-à-

(1) Éd. BEDJAN, p. 170, 9-17.

(2) *Ibid.*

(3) Éd. BEDJAN, p. 168, 6-12. C'est, vue du côté des natures, la même appropriation. Ce n'est que par une abstraction que les deux éléments sont conçus sur un même plan, et leur union décrite comme un échange. Dans leur position relative concrète, consécutive à l'inhabitation, les deux natures sont subordonnées, le Verbe conservant l'initiative vis-à-vis de l'« homme assumé ». En les échangeant l'un pour l'autre, Martyrios paraît mettre l'équivalence entre les termes *devenir* et *être dit*. Par ex., dans le texte cité: par l'union, Dieu le Verbe *est dit* homme et l'homme *devient* Dieu; mais ensuite: « Celui qui est descendu (*i. e.*, Dieu le Verbe) *devient* le même (que celui) qui est monté, et celui qui est sur la terre *est dit* le même que celui qui est au ciel » (Éd. BEDJAN, p. 168, 12-15). On ne peut donc songer à distinguer un véritable changement (*devenir, être*) d'un pur échange d'appellations (*être dit*). Ces expressions synonymes ne préjugent en rien du sens précis de l'osmose qu'elles décrivent entre les deux natures.

(4) Cf. éd. BEDJAN, p. 169, 2-3.

vis du Père ou une imperfection indigne de Dieu, « c'est des dehors de celui que l'on voit et qui est vraiment un homme en nature qu'il se sert personnellement, et non d'une chimère » (1).

Si intime est cet échange d'essences et de propriétés, que Martyrios, sans peut-être s'apercevoir de la confusion qu'il provoque, peut parler d'union en nature et nommer la personne « naturelle » (*kyânâyâ*). Il veut par là s'opposer à la « personne fictive et empruntée »: « La personne est naturelle, et non fictive » (2). *Personne naturelle* signifie cette appropriation par le Verbe de l'être et de l'activité de l'homme assumé, telle qu'elle vient d'être décrite. « La personne est naturelle, et unique est le Fils sous les deux (rapports): 'Le Dieu (Fils) unique, dit (l'Écriture), celui-là qui est dans le sein de son Père, c'est lui qui a fait connaître' (*Ioh.*, I, 18). Or celui qui a fait connaître, il était homme par son caractère visible; et comment (peut-il) être (Fils) unique et dans le sein du Père, celui-là qui est l'aîné de nombreux frères (cf. *Rom.*, VIII, 29) et qui est (né) de Marie et de son sein? » (3).

Mais, si elle s'oppose à la « personne fictive », la personne naturelle n'en exclut pas moins une « ousie composée des deux natures » (4); en d'autres termes, elle ne signifie pas l'union en une nature. En effet, vient-il de parler d'union, Martyrios s'empresse aussitôt d'insister sur l'intégrité et la distinction des natures. « Deux, il l'est en nature, Dieu et homme [...] Les natures sont deux, et distinctes par (leurs) propriétés » (5). « Le Dieu Verbe et l'homme (assumé) d'entre nous, deux natures vraiment complètes et parfaites ... » (6).

Le Verbe divin est une chose, et autre chose, la « nature parfaite semblable à nous en toute chose qu'il a assumée » (7). Si intime qu'elle puisse être, l'union n'entraîne ni confusion ni transformation de ces deux éléments. « Les natures respectives de Dieu

(1) Éd. Bedjan, p. 171, 10-11, 15-17.
(2) Cf. éd. Bedjan, p. 171, 10-11.
(3) Éd. Bedjan, p. 171, 17-172, 3.
(4) L'adjectif *naturel* a donc plusieurs sens dans le *De Fide* du *Livre de la Perfection*. Parfois, il veut dire *normal*; parfois, *véritable*, parfois enfin, *qui joint en une nature*.
(5) Éd. Bedjan, p. 167, 15-17.
(6) Éd. Bedjan, p. 175, 2-3.
(7) Éd. Bedjan, p. 165, 19-20; 166, 1-3.

et de l'homme restent parfaites [...] avec toutes leurs propriétés, sans séparation ni confusion, depuis l'Annonciation et à jamais »[1].

Complètes et distinctes, les natures conservent donc leurs propriétés: « Chacun d'eux (Dieu et l'homme) possède la spécificité de sa nature » [2]. Mais il y a plus: les natures sont agents immédiats à leurs paliers d'activité respectifs.

« Les souffrances et les faiblesses appartiennent naturellement au corps (né) de Marie; les miracles et les hauts faits appartiennent en propre au Verbe (né) du Père » [3].

« Le même Fils a prononcé et réalisé dans son Économie les uns et les autres (*i. e.*, les paroles et actions divines ou humaines) par ses deux natures parfaites; non cependant sous le même (rapport), mais sous des (rapports) différents, selon l'ordre de la nature [...] Ce qui supportait les souffrances et se voyait détruire, c'était ce temple, qui avait été entrepris, édifié, achevé et parfait dans le temps; et celui qui le ressuscitait, c'était le Verbe Dieu, son occupant (cf. *Ioh.*, II, 19) » [4].

Compris isolément, ces derniers mots signifieraient l'indépendance des natures, tout au moins dans leur activité. Mais toujours, il y a le correctif de l'appropriation par le Verbe de la nature humaine. « C'est le même Fils qui a prononcé et réalisé les uns et les autres » [5]. « Dans l'union, c'est à la même et unique personne du Fils et Seigneur Christ qu'appartiennent, et les souffrances de l'humanité, et les miracles de la divinité, et aussi les paroles majestueuses ou humbles qui les concernent » [6].

L'union respecte les natures, mais sans les séparer, comme elle les joint sans les confondre. On est ainsi rejeté d'un extrême

(1) Éd. BEDJAN, p. 168, 17-19. La confusion des natures est comprise par Martyrios dans le sens de la transformation d'un élément en l'autre, transformation qui aurait pour résultat paradoxal de donner deux Fils ou deux chairs (Cf. éd. BEDJAN, p. 167, 19-168, 2). La séparation des natures donnerait un Christ divisé en deux, ou deux Fils, elle aussi, bien que dans un sens différent (Cf. éd. BEDJAN, p. 167, 11-13). S'il n'y a ni transformation ni confusion, le fait pour la nature humaine de « ne plus se présenter dans ses dimensions propres » par suite de l'union (Cfr. *ibid.* l. 8-9) ne peut se comprendre d'une divinisation transformante de l'humanité. Il s'agit, plus simplement, du signe révélateur de la divinité que devient l'humanité par l'inhabitation du Verbe.

(2) Éd. BEDJAN, p. 171, 2-3.

(3) Éd. BEDJAN, p. 168, 20-21.

(4) *Ibid.*, l. 2-3.

(5) Éd. BEDJAN, p. 168, 21-169, 1.

(6) Éd. BEDJAN, p. 173, 20-174, 1.

à l'autre, et ce paradoxe conduit au seuil même du mystère. Le dernier mot de l'explication reste un aveu d'impuissance, mais aussi un cri de foi. Incompréhensible, « l'union où l'unité ne détruit pas la dualité ni la dualité, l'unité » (1)! A vrai dire, l'explication n'avait pas prétendu prouver. Elle a permis d'approcher d'un peu plus près le sanctuaire; son mystère, en fin de compte, reste entier.

En conclusion à cette deuxième partie de l'analyse, il convient de souligner combien la doctrine christologique de Martyrios-Sahdona concorde avec la pensée de ses adversaires. Son caractère nestorien, que les lettres d'Išô'yahb laissaient déjà pressentir, se voit ici formellement confirmé. La ligne de pensée, aussi bien que les formules, s'inscrivent dans une mentalité diphysite qui ne fut guère prolongée que dans l'Église perse depuis la fin du Ve siècle.

Significative à cet égard apparaît l'insistance constante de l'auteur sur l'intégrité des natures du Christ après l'union: elles restent intactes et conservent chacune leurs propriétés naturelles (2). Mais plus révélateur encore d'une pensée « nestorienne », le fait que l'union personnelle se réalise au plan de l'adoration et exaltation (3), de l'honneur et élévation (4). Dans le célèbre verset du prologue de saint Jean (*Ioh.*, I, 14), l'Incarnation du Verbe est interprétée par Martyrios, non dans le sens d'un devenir autre, mais comme une simple inhabitation (5).

L'auteur se complaît, par ailleurs, à employer, tant pour désigner les natures que pour décrire leur union, un vocabulaire suspect, sinon proscrit depuis le concile d'Éphèse, en dehors de l'Orient nestorien. Ainsi en est-il des termes concrets, tels que « l'homme » ou « celui qui », par lesquels Martyrios désigne la nature humaine du Christ (6). Quant à l'union, elle est dépeinte comme une assomption (*nsab*), une conjonction (*nqîfûtâ*), ou même une manifestation; comme l'acte par lequel le Verbe viendrait habiter son temple terrestre ou endosser son manteau humain (7).

(1) Cf. éd. BEDJAN, p. 174, 2-3.
(2) Cf. éd. BEDJAN, p. 169, 4-13.
(3) Cf. éd. BEDJAN, p. 169, 20-21.
(4) Cf. éd. BEDJAN, p. 168, 15.
(5) Cf. éd. BEDJAN, p. 167, 20-21.
(6) « Homme »: cf. éd. BEDJAN, p. 175, 2; « Celui qui a été assumé »: cf. p. 167, 1-8, etc.
(7) Cf. éd. BEDJAN, p. 167, 14-16.

L'unique personne est souvent appelée « personne de filiation » [1]. Jamais le nom de la Théotocos ne vient à la plume de Martyrios; au contraire, lorsqu'il parle de la Vierge, c'est à propos de la nature humaine du Christ [1]. Voilà de quoi composer une physionomie qui n'a rien, ni de monophysite, ni même de chalcédonien.

Par ailleurs, bien des traits que l'on prendrait, à première vue, comme caractéristiques de la christologie de Chalcédoine, voire, d'Alexandrie, sont en réalité le bien commun de la théologie nestorienne du VIIe siècle. L'initiative divine dans l'acte de l'Incarnation, l'unique personnalité du Verbe dans l'union ne sont pas soulignées plus fortement chez Martyrios que chez un Babaï, s'il faut en juger par cette ligne du grand docteur persan: « La personne appartient au Verbe de façon propre, stable et naturelle; à l'humanité, par l'assomption, union et participation » [3].

L'indissolubilité de l'union dès l'instant de l'Annonciation se trouve, elle aussi, fermement tenue par Babaï [4], ainsi que la communication des idiomes. Chez Martyrios, tout comme chez le grand théologien, cette dernière se justifie par l'assomption, l'honneur, l'élévation, la manifestation ou l'inhabitation [5].

Jusqu'ici, le plus tâtillon des partisans de l'orthodoxie nestorienne du temps d'Išôʿyahb III signerait sans hésiter les déclarations du *Livre de la Perfection*. Rien ne révèle autre chose, dans son auteur, qu'un bon élève de l'enseignement officiel en Perse aux VIe et VIIe siècles. Il ne peut être question d'en faire un converti du monophysisme jacobite; la ligne fondamentale de sa théologie en exclut même une origine chalcédonienne.

Mais il n'en va plus de même lorsqu'à double reprise, Martyrios-Sahdona envisage l'union des deux natures comme réalisée « en une personne et hypostase » [6]. Cette tournure, si chalcédonienne d'aspect, va-t-elle tout remettre en question? L'analyse qui précède a déjà pu faire saisir qu'il n'en est rien; mais il convient de reprendre ce problème de façon plus attentive.

[1] Cf. éd. BEDJAN, p. 167, 15-17; 170, 16.

[2] Cf. éd. BEDJAN, p. 166, 4; 168, 20; 172, 2.

[3] *Liber de Unione*, IV, XVII: éd. VASCHALDE, p. 166; trad., p. 134.

[4] Martyrios-Sahdona: cf. éd. BEDJAN, p. 166, 5. Babaï le Grand: cf. *Tractatus adv. eos qui dicunt ... Deus Verbum et homo sunt una hypostasis*: éd. VASCHALDE, p. 300; trad., p. 242.

[5] Martyrios-Sahdona: cf. éd. BEDJAN, p. 167, 18-169, 4. Babaï le Grand: cf. *Liber de Unione*, IX, XVII: éd. VASCHALDE, p. 172; trad., p. 139.

[6] Cf. éd. BEDJAN, p. 166, 11, 18-19; 169, 14.

III. – L'UNIQUE HYPOSTASE ET LA CHRISTOLOGIE NESTORIENNE AU VII[e] SIÈCLE

Un premier fait à relever, à propos des « formules chalcédoniennes » de Martyrios-Sahdona, est leur discrétion. On ne rencontre que deux fois l'expression caractéristique, et elle se présente alors plutôt comme explication théologique que comme déclaration normative de la foi. Les formules les plus fréquentes et les plus solennelles ne font pas intervenir l'hypostase (1). C'est le cas, notamment, de la confession finale, où Martyrios condense ce qu'il considère comme essentiel au dogme de l'union.

« Que personne d'entre nous n'ait donc l'audace de déroger à ce que les Apôtres nous ont annoncé dans les Écritures et que les docteurs postérieurs nous en ont expliqué, à savoir que le Dieu Verbe et l'homme (assumé) d'entre nous, deux natures vraiment complètes et parfaites, sont, par l'union ineffable, une personne du Fils et Seigneur Christ, le Dieu Très-Haut. A lui gloire éternellement! Amen » (2).

On chercherait vainement ce qui différencie cette profession de foi de celles du *Synodicon Orientale*. Dans l'assemblée de 612 elle-même, que l'on tient pour la première manifestation officielle de la doctrine des deux hypostases, les formules du symbole ne sont pas plus « nestoriennes » que celle que l'on vient de lire.

Martyrios ne voit donc pas dans l'unique hypostase matière à anathème. Mais enfin, il en défend l'idée; n'est-il pas, par là-même, sous l'influence du *chalcedonense*?

Avant d'affirmer cette influence, il faudrait avoir prouvé qu'un même vocabulaire ne marque pas des concepts différents. En soulignant que, selon Martyrios, l'âme et le corps se composent en une hypostase (3), on n'a pas encore expliqué la nature de pareille union; on n'a surtout pas montré que Martyrios l'identifie avec celle de l'Incarnation. Lorsqu'il se défend de faire des deux natures du Christ « une ousie composée », ne rejette-t-il pas précisément cette identité? (4).

(1) Cf. éd. BEDJAN, p. 167, 15-17; 168, 15-19; 173, 20-21.

(2) Éd. BEDJAN, p. 174, 20-175, 5.

(3) Cf. W. DE VRIES, *Die syrisch-nestorianische Haltung* ... (*op. cit. supra*, p. 6, n. 4), p. 632. Le passage de Martyrios-Sahdona se trouve dans l'éd. BEDJAN, p. 174, 2.

(4) Cf. éd. BEDJAN, p. 170, 2-3.

C'est par le contexte qu'il faut déterminer le sens que recouvrent, chez Martyrios, les formules christologiques. Or la signification qu'elles en reçoivent semble bien différente de celle qu'on leur donna à Chalcédoine. L'union en l'unique personne du Fils ne désigne rien d'autre, pour cet auteur, que l'union du Verbe à la nature assumée, en tant que celui-là fait de celle-ci un signe qui le révèle, confisquant ainsi à son profit la « personne » humaine. Cette « personne » n'est donc autre que le *prosopon* d'union, si cher à la tradition nestorienne.

Quant à l'« union en une hypostase » ou « union naturelle », ces expressions servent uniquement à insister sur le caractère intime et incessant de la présence du Verbe à la nature assumée, l'opposant ainsi à une association purement fictive ou empruntée. Cette manière de voir n'exclut certes pas une conception de l'union fort proche de celle de l'orthodoxie chalcédonienne: Martyrios ne le prouve-t-il pas par la communion d'être qu'il établit entre les deux natures? Mais, prise en elle-même et dans la signification que le contexte lui attribue, la formule de l'union « en une personne et hypostase » est loin de signifier, pour l'auteur du *Livre de la Perfection*, ce qu'elle signifie pour un chalcédonien, un néo-chalcédonien, ou, a fortiori, un monophysite. Elle ne trahit pas, en fait, la pensée d'un Babaï ou d'un Išôʿyahb.

Il faut, certes, concéder que l'expression dont cette pensée se revêt est formellement condamnée par la théologie nestorienne du VIIe siècle. Mais cette condamnation ne devait pas remonter bien haut. Plus d'un indice révèle qu'à l'époque de Babaï, ce qui va devenir doctrine incontestée peut toujours se discuter librement dans les écoles. On se dépense encore à réfuter les arguments qu'apportait à certains esprits la lecture des Pères les plus orthodoxes, et peut-être même celle du grand Interprète, qui avaient parlé, à propos du Christ, d'une seule hypostase (1). « Les

(1) Cf. Théodore de Mopsueste, *De Incarnatione* (en traduction syriaque dans un ms. de Londres: British Museum, Addit., 14669, fol. 10r); Théodore bar Koni, *Liber Scholiorum* (éd. A. Scher, Corpus Script. Christ. Orient., 69/Syr. 26 = Syr. II, 66, Paris-Leipzig, 1912, p. 188-191); et le traité monophysite anonyme: *Comparaison des paroles blasphématrices de Léon et de Diodore les impies* (éd. F. Nau, *Documents pour servir à l'histoire de l'Église nestorienne, Textes monophysites*, Patrologia Orientalis, XIII, p. 184-185). Selon une certaine tradition, Théodore de Mopsueste aurait donc soutenu l'unicité d'hypostase dans le Christ.

Pères ont souvent parlé, dans leur enseignement, de l'hypostase pour la personne et de la personne pour l'hypostase, car, en ce temps-là, on n'avait pas ancore examiné ni analysé ces notions. On dit qu'aujourd'hui encore, elles sont prises l'une pour l'autre chez les Romains » (1).

Si, à présent, la théologie nestorienne s'élève contre la « confusion » des notions, c'est poussée, prétend-elle, par la crainte du panthéisme monophysite, qu'elle soupçonne chez les partisans de ces anciennes expressions.

« Aujourd'hui, que s'est répandue cette hérésie, composant Dieu (avec la créature), le mêlant (à elle) et le rendant passible, tout qui dira: ' Deux natures et une personne ', sans affirmer en outre: ' Et les deux hypostases de ces natures, conservant leurs propriétés dans l'unique personne du Christ, Fils de Dieu, en une seule union et conjonction à jamais ', celui-là est hérétique et excommunié par toute l'Église catholique » (2).

La hantise de tout monophysisme est presque aussi vieille que l'Église perse elle-même. Elle se trahit dans presque chacun des synodes qui nous en sont conservés. On ne voit pourtant pas la raison de soupçonner, derrière ces perpétuels « ennemis de la

---

Les témoins de cette tradition conservent probablement les précieux vestiges d'une formule qui fut familière au grand Interprète. Bien des textes de résonance semblable furent sans doute infléchis, à la longue, en un sens nestorien dans l'Église perse, où le dualisme christologique allait s'accentuant, — tout comme ils l'avaient été par les théologiens impériaux de 553, désireux d'acculer Théodore à une dichotomie insoutenable, afin de le noircir à moins de frais. — Il est, en tout cas, infiniment plus vraisemblable qu'une falsification ait joué en ce sens que dans un sens « chalcédonien » à partir de formules « nestoriennes »; c'est pourtant ce qu'affirmait, au VIIe siècle précisément, le nestorien Joseph Ḥazzâyâ, témoin en cela de l'embarras que provoquaient déjà, dans les esprits soucieux d'orthodoxie, les hésitations de la tradition manuscrite théodorienne (Cf. sur ce sujet R. LABOIRIE, *La christologie de l'Homo Assumptus chez Théodore de Mopsueste* [dactyl.], Louvain, 1956, p. 61-76. Je remercie vivement le R. P. Laboirie de m'avoir communiqué avec une extrême obligeance les renseignements qui précèdent).

(1) *Tractatus adv. eos qui dicunt quod ... Deus Verbum et homo sunt una hypostasis*: éd. VASCHALDE, p. 306; trad., p. 247.

(2) *Vita Georgii Martyris*: éd. P. BEDJAN, *Histoire de Mar Jabalaha, de trois autres patriarches, d'un prêtre et de deux laïques, nestoriens*, Paris-Leipzig, 1895, p. 502, 13-14; trad. J.-B. CHABOT, *Synodicon Orientale ...*, Paris, 1902, p. 628.

foi », une influence étrangère. L'élaboration de la théologie nestorienne connut ses difficultés internes. Son diphysisme est atavique et se manifeste nettement dès les débuts; néanmoins, jusqu'au VIIe siècle, il cherche encore ses formules. Sauf une exception [1], le terme de *personne* n'est pas appliqué au Christ dans les textes officiels conservés antérieurs à 585; celui d'*hypostase* n'y apparaît pas avant 612 [2]. C'est vers cette époque, sans doute, que cesse la liberté des théologiens.

On sait que la définition de la substance comme réalité commune concrète, et celle de l'hypostase comme sa participation individuelle, distincte des autres grâce à ses propriétés caractéristiques, étaient passées du « néoplatonisme moyen » dans la théologie sous l'influence de saint Basile de Césarée. La *personne* fut assimilée à l'*hypostase* par le concile de Chalcédoine comme par les monophysites, qui lui joignaient en outre la *nature* comme synonyme. En Perse, la distinction basilienne entre nature ou substance et hypostase fut maintenue. C'est, sans doute, vers la fin du VIe siècle qu'on la compléta par l'introduction de la *personne*. Pour Babaï, il ne suffit pas de la qualité d'hypostase, d'être concret et individuel, pour distinguer entre elles plusieurs hypostases. Il faut, pour cela, les propriétés caractéristiques, que Basile attribuait à l'hypostase, mais qui, pour Babaï, constituent la personne. Pour la théologie nestorienne, désormais, la notion d'*hypostase* s'écarte de celle de *personne* pour se rapprocher de celle de *nature*; elle en est encore distincte comme le singulier s'oppose à l'universel; mais elle a en commun avec elle l'absence d'existence à part soi ou de subsistence propre, qualité qu'elle devra aux caractéristiques personnelles [3].

Ces formules, que l'on voit déjà nettement définies dans l'œuvre de Babaï le Grand, semblent avoir pris assez rapidement

[1] Au concile d'Acace (486): cf. *Synodicon Orientale*, éd. CHABOT, p. 55, 8; trad., p. 302.

[2] Cf. sur ce sujet A. W. WIGRAM, *An Introduction* ... (*op. cit. supra*, p. 17 n. 4), p. 256-258; 275 ss. Babaï le Grand admet implicitement le fait dans sa *Vita Georgii Martyris* (éd. BEDJAN, p. 515, 12-516, 1; trad. CHABOT, *Synodicon Orientale*, p. 632).

[3] On trouvera une doctrine semblable dans la dispute théologique de 612 (Cf. *Synodicon Orientale*, éd. CHABOT, p. 578-579; trad., p. 597). Une étude complète exigerait la consultation des théologiens postérieurs, tels Bar Zo'bi et Baz'ûd.

valeur normative en théologie nestorienne. Si c'est la personne qui remplit le rôle jadis dévolu à l'hypostase; si, par ailleurs, dans le Christ la nature divine et la nature humaine sont chacune hypostasiées dans un être singulier, on s'oblige à confesser en lui deux hypostases; leur union ne pourrait que les fondre en une seule nature, où divinité et humanité se confondraient. La distinction des natures n'est donc sauve qu'à la condition de restreindre l'union à la seule personne.

Sahdona reste en plein accord avec la théologie de son temps, lorsqu'il refuse de reconnaître dans le Christ « une ousie composée des deux natures » (1). Mais ce qu'il appelle « ousie » a reçu chez les théologiens le nom d'*hypostase*. Même accord sur le fond, lorsque Sahdona entend, sous la formule de l'unique hypostase, l'union incessante et intime des deux natures, qui empêche la personne de ne plus être qu'une pure fiction. Mais, en nommant *hypostase* une réalité à laquelle la théologie officielle récuse désormais cette appellation, il commet, aux yeux de cette même théologie, un abus de langage impardonnable. Cela suffit aux inquisiteurs pour l'ajouter à la liste, déjà longue, des « hérésies » qui commencent avec Arius, Apollinaire et Cyrille, pour se terminer avec Sévère et Justinien. Pareilles accusations ne doivent être reçues qu'avec la plus grande réserve.

En réalité, il semble bien que les formules christologiques de l'« unique hypostase » et des « deux hypostases » purent quelque temps se concurrencer librement dans les écoles et les cloîtres nestoriens. Ce n'est pas tout d'un coup que la seconde de ces formules, qui satisfaisait mieux que la première la mentalité diphysite des théologiens persans, remporta sur elle une victoire définitive. Le crime de Martyrios-Sahdona fut, sans doute, de parler et d'écrire comme si rien ne s'était passé depuis les jours de l'ancienne tolérance.

Mais qu'y avait-il donc de si grave dans ce crime? Quelles furent les raisons de cet acharnement que l'on mit à le châtier?

Si Sahdona eût été seul en cause, peut-être ne l'eût-on pas tant inquiété; mais les lettres d'Išôʿyahb rattachent son cas à un large courant hétérodoxe (2). La doctrine de l'hérétique, ses

(1) Cf. éd. Bedjan, p. 170, 2-3.

(2) Cf. *Lettres* II, 6, 7, 21, 26: éd. Duval, p. 124, 130, 170-171, 198; trad., p. 94, 98, 125-126, 144. Les allusions n'y sont pas toujours claires.

formules, n'auraient été, à en croire le catholicos, que la réédition des erreurs d'un certain Isaïe de Taḥal [1]. Cet Isaïe est lui-même connu comme disciple du célèbre théologien « moderniste » Ḥenânâ d'Adiabène. La chronique de Séert confirme les dires d'Išôʿyahb en plaçant, parmi les disciples de Ḥenânâ, Isaïe et Sahdona. Tandis que le premier aurait été du nombre des élèves du docteur de Nisibe, Sahdona est rangé par la chronique parmi une seconde génération de disciples, qui n'auraient peut-être eu avec le maître aucun contact immédiat [2]. Ainsi, à travers la personne de Martyrios-Sahdona, c'est le procès de toute la tendance ḥenânienne qu'entendent faire les défenseurs de l'orthodoxie.

La doctrine de Ḥenânâ n'est plus connue qu'à travers la caricature des réfutations qu'on lui opposa. Le fatalisme et l'origénisme grossiers dont on lui fit grief ne représentent vraisemblablement que des déformations polémiques, sinon des inférences injustifiées de certaines de ses positions dogmatiques. C'est au même procédé que ressortit, sans doute, l'accusation de théopaschisme, dont l'accable Babaï dans sa *Vie de Georges le Martyr* et son *Livre de l'Union*. Cette charge n'est pourtant pas sans fondement: Ḥenânâ dut enseigner l'« union en une hypostase » [3].

Rien ne prouve que, ce faisant, il ne restait pas fidèle à l'esprit diphysite de son Église. Les traités qui nous sont parvenus sous son nom ne respirent aucune extravagance révolutionnaire. Ḥenânâ devait probablement la formule de l'union hypostatique,

(1) Cf. *Lettre* II, 7: éd. DUVAL, p. 134; trad., p. 100.

(2) Cf. *Histoire Nestorienne* (Chronique de Séert), II, CXI: éd. SCHER, p. 635. Une lettre synodale du catholicos Timothée I, promulguée en 790/1 et confirmée en 804/5 (Cf. ʿABDÎŠÔʿ, *Nomocanon*, II, IX, VI: éd. A. MAI, *Ebediesu ... Collectio Canonum synodicorum* (Script. Vet. Nova Coll., X), Rome, 1838, p. 329-330; trad., p. 167. Il est suivi par J. S. ASSEMANI, *Bibliotheca Orientalis Clementino-Vaticana ...*, III, I, Rome, 1725, p. 81-82) lie, elle aussi, les noms de Ḥenânâ, Isaïe et Sahdona. Elle pourrait s'inspirer de la *Lettre* II, 7 d'Išôʿyahb III.

(3) Le fait est attesté par Babaï lui-même (Cf. *Vita Georgii Martyris*: éd. BEDJAN, p. 496, 18-497, 1; trad. CHABOT, *Synodicon Orientale*, p. 627; cf. de même *Liber de Unione*, VI, XX et *Tractatus adv. eos qui dicunt quod ... Deus Verbum et homo sunt una hypostasis*: éd. VASCHALDE, p. 209, 306; trad., p. 169, 247). Peut-être Ḥenânâ avait-il également parlé d'une ὑπόστασις σύνθετος. Ainsi s'expliqueraient les accusations que lui adresse Babaï, d'avoir « soumis Dieu à la mesure », de l'avoir « divisé en parties » (*Liber de Unione*, I, III; III, IX; éd. VASCHALDE, p. 24, 109; trad., p. 19, 77, etc.).

non à un contact avec les Melkites ou les Sévériens, mais à son attachement aux « formules chalcédoniennes » de Théodore de Mopsueste, ainsi qu'à un élargissement de ses *auctoritates* patristiques. Le grief fondamental qu'adressent aux novateurs les synodes contemporains est, en effet, l'abandon de Théodore comme seul *locus* normatif en matière de théologie ([1]).

Il semble que, dans l'Église perse, l'indépendance vis-à-vis du texte désormais officiel de ce maître ait été considérée comme une audace passible des plus graves anathèmes. En cherchant lumière ailleurs, Ḥenânâ se heurta à l'étroit verbalisme du haut clergé. Il gardait de nombreux partisans parmi ses anciens élèves et entretenait d'excellentes relations avec la porte persane. Aucun synode n'osa le condamner nommément. Mais la rumeur publique se chargea de le discréditer en faisant de lui un hérétique monophysite. On inscrivit à sa suite tous ceux qui, sous son influence ou par ailleurs, cherchaient un assouplissement des cadres de pensée dans lesquels devait se modeler le catéchisme officiel.

Sahdona fut sans doute du nombre. Qu'on n'en fasse pas, pour autant, un partisan de saint Léon ou de Sévère.

* * *

Les pages précédentes ont tenté de convaincre que l'« hérésie » de Martyrios-Sahdona n'est autre qu'une christologie nestorienne autochtone.

Son inspiration, mais aussi sa formulation apparaissent étrangères à l'esprit du dogme chalcédonien. Elles le seront bien plus encore, si l'on songe que le « chalcédonisme », à l'époque où Sahdona lui aurait soi-disant dû sa conversion, était, en réalité, le néo-chalcédonisme du concile de 553, voire, le monothélisme d'un Serge ou d'un Pyrrhus. Le témoignage des accusateurs s'accorde ici avec celui de l'accusé sur le caractère nestorien de la pensée.

Quant à la formule de l'unique hypostase, qui lui valut parmi les siens la réputation d'hétérodoxie, Sahdona devait

([1]) Ainsi aux synodes d'Išô'yahb I (585), de Sabrîšô' I (596), de Grégoire I (605) (*Synodicon Orientale*, éd. Chabot, p. 136-138; 196-197; 210; trad., p. 398-399; 456-457; 474-475). Voir également le premier canon de la Règle de Dadîšô' (588) (Éd. J.-B. Chabot, *Regulae monasticae saeculo VI. ab Abrahamo fundatore et Dadiesu rectore conventus Syrorum in Monte Izla conditae* (Rendiconti della Reale Accad. dei Lincei, Cl. delle Sc. mor., stor. e filol., Ser. V, Vol. VII), Rome, 1898, p. 92-93.

la tenir du parti nestorien des ḥenâniens, dont il fut un partisan attardé.

Il est possible que, lors de son exil en Occident, l'hérétique ait pris contact avec les milieux monophysites ou néo-chalcédoniens de Syrie. La doctrine du *Livre de la Perfection* ne trahit rien de ces rapports. Ils furent donc tardifs, sinon imaginés de toutes pièces par Išô'yahb, qui pouvait ainsi discréditer commodément un adversaire gênant (1).

Peut-être, — mais rien ne le prouve, — un contact avec des écrits chalcédoniens fut-il pour quelque chose dans l'adoption, chez un Ḥenânâ, de certaines formules christologiques; peut-être même cette influence se transmit-elle jusqu'à Martyrios-Sahdona. En tout état de cause, elle ne fut, chez ce dernier, qu'indirecte et superficielle, puisqu'elle n'en altéra nullement la pensée.

Le « grand représentant en Perse de la théologie antinestorienne » (2) s'avère donc, en fin de compte, foncièrement nestorien. Ne faudra-t-il pas désormais, sinon réformer, du moins nuancer cette opinion classique, qui croit discerner, dans la théologie nestorienne du VIIe siècle, « une vague nouvelle, d'influence byzantine, poussant à la révision des positions dogmatiques dans un sens alexandrin »? (3).

A. de Halleux, O. F. M.

(1) Aucun élément sûr ne permet de dater le *Livre de la Perfection* d'avant ou d'après le double bannissement de Sahdona. Les *Lettres* II, 28-30 d'Išô'yahb III parlent du premier de ces exils « au pays des Romains ». C'est, sans doute, sur d'autres souvenirs que Thomas de Marga a brodé la légende de la participation de Sahdona à l'ambassade d'Išô'yahb II auprès d'Héraclius et de son ensorcellement dans un monastère syrien (cf. *supra*, p. 7, n. 2), ainsi qu'Išô'denaḥ de Baṣra, celle de l'épiscopat que l'hérétique aurait obtenu à Édesse du même Héraclius (cf. *supra*, p. 7, n. 4).

(2) Cf. W. de Vries, *Die syrisch-nestorianische Haltung . . .*, p. 629.

(3) A. Baumstark, *Geschichte der syrischen Literatur . . .*, Bonn, 1922, p. 194-195.

Der selige Papst Innozenz XI. und die Christen des Nahen Ostens

In der vielgestaltigen und weltumspannenden Tätigkeit des seligen Papstes Innozenz XI. nimmt seine Sorge für das Häuflein Christen und Katholiken im weiten Türkischen Reich und im Perserreich der Safawiden vielleicht keinen sehr hervorragenden Platz ein. Pastor widmet ihr in seiner Papstgeschichte kaum eine halbe Seite (1). Und doch konnte dem grossen Papst, der der furchtbar drohenden Türkengefahr seine ganze Aufmerksamkeit schenkte, nicht die Tatsache entgehen, dass in jenem gewaltigen Reiche nicht wenige Christen unter der drückenden Willkürherrschaft der Ottomanen schmachteten und dass dort trotz der Ungunst der Verhältnisse sich die Wiedervereinigung einer relativ bedeutenden Zahl der von Rom bislang getrennten Christen anbahnte.

Wie sehr sich Innozenz XI. für die Missionen im allgemeinen und somit auch für die Lage der christlichen Minderheiten unter der Herrschaft der Türken und Perser im besonderen interessierte, geht schon daraus hervor, dass er gleich nach seiner Wahl der Propaganda den Auftrag gab, ihm einen genauen Bericht über den Stand der katholischen Religion in allen dieser Kongregation unterstehenden Ländern auszuarbeiten. Msgr. Cerri, der damalige Sekretär der Propaganda, führte diesen Auftrag aus. Sein recht umfangreicher Bericht ist im Codex Borgianus Latinus 311 der Handschriftensammlung der Vatikanischen Bibliothek erhalten. Die Missionare verschiedener Orden, so der Kapuziner, Karmeliten und Jesuiten, die besonders nach Gründung der Propaganda-Kongregation (1622) in grosser Zahl nach dem Nahen Osten zogen, bemühten sich intensiv um die Rückgewinnung der dortigen ge-

(1) L. von Pastor, *Geschichte der Päpste seit dem Ausgang des Mittelalters*, Band XIV, 2, Freiburg 1930, S. 1001.

trennten Christen für die kirchliche Einheit. Gerade während des Pontifikates Innozenz XI. erzielten sie nicht unbedeutende Erfolge. Die materielle Vorraussetzung dafür war der Schutz des französischen Königs, Ludwigs XIV., um dessen Gewinnung für das Bündnis gegen die Türken Innozenz sich vergebens bemühte und gegen den er mit solchem Mut die Rechte der Kirche verteidigte. Hätte Ludwig XIV. mit den Türken im Kriege gelegen, wären die Erfolge in der Unionsarbeit zu seiner Zeit schwerlich möglich gewesen.

Zur Zeit Innozenz XI. entstand das neue chaldäische kath. Patriarchat von Diarbekir (1681). Zu Beginn seines Pontifikates starb (1677) der erste syrisch-katholische Patriarch, Andreas Akidjan. Das an Wechselfällen und Schicksalsschlägen so reiche Patriarchat seines Nachfolgers, Ignatius Petrus, fällt in seinem ersten Teil mit dem Pontifikat Innozenz XI. zusammen. Bei den Melkiten bahnt sich zur Zeit der miteinander rivalisierenden Patriarchen Cyrill V. und Athanasius III. langsam die Union mit Rom an. Was die Kopten angeht, widmete Innozenz XI. seine Sorge der Franziskaner-Mission in Ägypten und verhandelte, freilich ohne wirklichen Erfolg, mit dem Patriarchen Johannes XVI.

Die antitürkische Politik, die Innozenz notgedrungen, um Europa vor den Türken zu retten, machen musste, war an sich gewiss wenig dazu angetan, die Lage der Christen in der Türkei zu verbessern und die Unionsaussichten zu vermehren. Die Feinde der Katholiken nutzten die Situation aus. Das geht z. B. hervor aus einem Brief des französischen Konsuls in Aleppo, d'Arvieux, an den französischen Botschafter in Konstantinopel (22. III. 1681). Man wirft den katholischen Missionaren vor, dass sie die Christen dem Gehorsam des Sultans entziehen und sie zu Untertanen des Papstes, « *seines Feindes* » machen wollten [1]. Es dürfte wohl auch eine Folge der Ereignisse in Europa gewesen sein, wenn der syrisch-katholische Patriarch Petrus immer wieder von seinem Patriarchenthron vertrieben wurde und schliesslich in der Verbannung im Gefängnis starb. Wenn der koptische Patriarch, Johannes XVI. es nicht wagte, eine Synode seiner Bischöfe zu berufen, um über die Wiedervereinigung zu beraten, so lag der Grund dafür in der Furcht vor den Türken,

[1] G. Goyau, *Un précurseur: François Picquet*, Paris 1942, S. 247.

die darin die Vorbereitung « eines Bündnisses mit dem Papst, der den Krieg gegen sie schürte », wittern konnten (1).

Als Kardinal Benedetto Odescalchi am 21. September 1676 zum Papst gewählt wurde, weilte in der Ewigen Stadt bereits seit mehr als einem Jahre der zukünftige Patriarch der katholischen Chaldäer, der Erzbischof Josef von Diarbekir. Er war zuvor nestorianischer Bischof der Stadt gewesen, war aber im Jahre 1672 zur katholischen Einheit zurückgekehrt. Das Mitte des 16. Jahrhunderts gegründete chaldäische kath. Patriarchat war damals bereits wieder in den Nestorianismus zurückgefallen. Es scheint, dass der Papst von der Anwesenheit dieses orientalischen Bischofs nichts erfahren hat. Denn als der oben schon erwähnte Bericht des Sekretärs der Propaganda abgefasst wurde, war Josef bereits in seine Heimat zurückgekehrt. Es heisst dort: Die Kapuziner in Diarbekir « gewannen den Erzbischof (Josef), der mehrmals ins Gegängnis geworfen wurde und dann nach Rom ging, wo er sich einige Zeit im (Propaganda-)Kolleg aufhielt. Dort sah man ihn gern, und die Kongregation behandelte ihn gut. Dann wurde er in seine Residenz zurückgeschickt. Jetzt hört man, er sei zum Patriarchen der Nestorianer gemacht worden und bitte um die Approbation des Hl. Stuhles » (2). Der Bericht muss somit im Frühjahr 1678 abgefasst worden sein.

Auch in der von Josefs Nachfolger in seinem Amt als Erzbischof von Diarbekir abgefassten Biographie des Patriarchen ist von seinem Aufenhalt in Rom die Rede. Josef kam dort im Jubiläumsjahre 1675, also noch unter Clemens X. an und blieb nach dem Jubiläum noch ein Jahr und fünf Monate in der Ewigen Stadt. Er fand aber wenig Vertrauen. Man hielt ihn für einen jener Prälaten, die, wie man aus Erfahrung wusste, zwar versprachen, « den Namen des Nestorius zu unterdrücken », dann aber nach Erhalt der gewünschten Hilfe ihr Versprechen doch nicht hielten (3). Über den Aufenthalt Josefs in Rom und die darauf folgenden Ereignisse findet sich eine ausführliche Darstellung aus dem 18. Jahrhundert im Codex Vaticanus Latinus 8063 unter

(1) J. P. Trossen, *Les relations du Patriarche Jean XVI avec Rome* (1676-1718), Luxemburg 1948, S. 28.

(2) Borg. Lat. 311, S. 98.

(3) J. B. Chabot, *Les origines du Patriarcat Chaldéen, Vie de Mar Youssef I.*, in: Revue de l'Orient Chrétien I (1896) 85.

dem Titel « Miscellanea relativa di Caldei ». Dort lesen wir (fol 226r): « Im Jahre 1673 wurde ein Glückwunschbreve an Msgr. Josef, chaldäischen Erzbischof von Diarbekir gesandt, aus Anlass seiner Wiedervereinigung mit der Römischen Kirche. Er begab sich bald darauf nach Rom und nach seiner Rückkehr nach Diarbekir fand er viele Schwierigkeiten ». Dann beschreibt der Bericht die Verfolgung, die Josef vom nestorianischen Patriarchen zu erdulden hatte und wie er, um dieser Verfolgung zu entgehen, ein « Berat » des Sultans erwirkte, das ihn anerkannte als « Patriarchen von Diarbekir und Mardin und anderen Orten », unabhängig vom häretischen Patriarchen von Mossul. Daraufhin wurde er durch Akklamation der Christen und Türken (!) in den Besitz der Kirche gesetzt und es wurde ihm das übliche Kleid gegeben. Da Msgr. Josef aber wusste, dass der Titel eines Patriarchen, der ihm vom ottomanischen Hof gegeben worden war, nichtig und ungültig sei (fol. 226,v), bemühte er sich im Jahre 1678 darum, dass der Papst ihm diesen Titel verleihe, ihn als Patriarchen anerkenne und ihm das Pallium gewähre. Deshalb antwortete die hl. Kongregation im August 1678 folgendes: « Attenta non electione Patriarchatus in eius persona a catholicis Sedes Apostolica non vult approbare fundationem novi Patriarchatus factam a Turca cum praeiudicio Patriarchae nestoriani ». Josef arbeitete trotzdem weiter für die Union seines Volkes. Über die lobenswerte Haltung dieses Erzbischofs berichtete im Jahre 1680 Msgr. Picquet, Apostolischer Vikar von Babylon. Er wies darauf hin, dass es dem erwähnten Erzbischof und auch allen Missionaren sehr angenehm sei, wenn der Hl. Stuhl ihm das Pallium verleihen möchte. Obwohl Msgr. Picquet nichts darüber mitteilte, ob die Katholiken zu einer Wahl geschritten seien oder zur Akklamation des Erzbischofs als Patriarchen, beschloss die hl. Kongregation doch am 17. Dezember 1680, vielleicht im Hinblick auf die Akklamation, die 1678 geschehen war, den Papst um die Bestätigung des Patriarchen und die Gewährung (fol. 227r) des Palliums zu bitten. Sie erliess am 17. Dezember 1680 folgendes Dekret:

« Relatis litteris scriptis Sacrae huic Congregationi a Francisco Picquet Episcopo Caesaropolitano et Visitatore Apostolico Babiloniensi, quibus Sacram Congregationem de electione Josephi Archiepiscopi in Diarbekir in Patriarcham Nationis Chaldaeorum in Mesopotamia certiorem fecit, supplicans pro eius confirmatione, benedictione et Pallio, Sacra Congregatio censuit, quod concedi possint omnia iuxta petita, si Sanctissimo placuerit, cum sanatione omnium et quarumcumque nullitatum, et quod in Breve Apostolico desuper expediendo inseratur formula professionis

fidei pro orientalibus, quam idem electus emittere teneatur ante Pallii receptionem in manibus episcoporum catholicorum, quatenus adsint, sin minus coram praefectis missionum et postmodum Sacrae Congregationi transmittere instrumenta talis professionis emissae. Alias iurisdictione patriarchali uti non possit ».

Der Hl. Vater bestätigte den Beschluss der Propaganda (fol. 229r): « Quo decreto relato per R. D. D. Secretarium Sanctissimo Domino Nostro, Sanctitas Sua illud (f. 229v) in omnibus approbando nullitates quocumque modo incursas sanavit et ad ulteriora in expeditione procedi mandavit in audientia habita die 8 ianuarii 1681 ».

Wie aus den Konsistorialakten Innozenz XI. hervorgeht, wurde die Sache des chaldäischen Patriarchen im geheimen Konsistorium, das am 23. Juni 1681 im Vatikan stattfand, verhandelt. Es heisst in den Akten:

« SS. Dominus N. referente Rev.mo Domino Cardinali Tasanatta confirmavit electionem factam ab Archiepiscopis, Episcopis et populo Nationis Chaldaeorum iuxta illorum mores de persona R. D. D. Josephi Archiepiscopi eumque absolvit a vinculo, quo tenetur Ecclesiae in Diarbekir et transtulit ad Patriarchatum praeficiens eum in Patriarcham et Pastorem curam etc. committendo cum sanatione omnium et quarumcumque nullitatum, si qui in electione huiusmodi intervenerint, cum decreto quod ante Pallii receptionem fidei professionem iuxta formam orientalibus praescriptam in manibus Episcoporum catholicorum quatenus adsint, sin minus coram praefectis missionum, emittere et ad Sacram Congregationem de Propaganda Fide transmittere teneatur atque iurisdictione Patriarchali careat iuxta Decretum dictae Sacrae Congregationis de Propaganda Fide. Absolvens etc. cum clausulis etc. » [1].

Es muss also inzwischen wohl die Nachricht von der erfolgten regelrechten Wahl des Erzbischofs Josef zum Patriarchen nach Rom gekommen sein. Man hatte dort, wie es scheint, von der chaldäischen katholischen Kommunität eine übertriebene Vorstellung. Josef war im Augenblick der einzige Bischof, und andere Erzbischöfe und Bischöfe, die ihn hätten wählen können, waren schwerlich vorhanden. Der Kustos der Kapuzinermission, P. Johannes Baptista von St. Aignan, der sich für die Anerkennung des Patriarchen bei der hl. Kongregation einsetzte, hatte zur Antwort

[1] Archiv. Vatic. *Acta Camerarii Sacri Collegii S. R. E. Cardinalium* 23 fol. 77r.

bekommen, der Patriarch müsse erst einmal, wie es sich gehöre, gewählt werden (1). Er wird also für eine solche Wahl gesorgt haben.

Die Bulle, die formell die Ernennung Josefs zum Patriarchen « der Nation der Chaldäer » ausspricht, trägt das Datum des Konsistoriums (2). Sie bringt gegenüber den Konsistorialakten kaum etwas Neues. Es wird betont, dass die « Nation der Chaldäer » im Augenblick kein Patriarchat habe. In der Tat war das Mitte des 16. Jahrhunderts begründete katholische chaldäische Patriarchat inzwischen wieder in den Nestorianismus zurückgefallen.

Nach Erhalt der Bestätigungsbulle legte Josef dem Verlangen des Hl. Stuhles entsprechend vor den Kapuzinermissionaren das Glaubensbekenntnis ab. Der Kapuzinerpater Bonaventura brachte die Dokumente über die Abschwörung und Gehorsamsleistung des Patriarchen nach Rom (3). Der Brief Josefs I. an den Papst wurde im Juli 1682 abgefasst (4). Innozenz XI. antwortete am 25. Oktober 1683. Er gibt seiner Freude Ausdruck über das Glaubensbekenntnis und die Obödienzleistung. Die Frömmigkeit und der Eifer des Patriarchen sind ihm eine Garantie für eine reiche Ernte, die in jenen Gegenden zu erwarten ist. An der Hilfe des Papstes wird es nicht fehlen: « Illud vero persuasum habebis, nihil Nos praetermissuros quod ad pastorales conatus tuos iuvandos, promovendosque conducere posse existimabimus ». Endlich ermahnt der Papst den Patriarchen, unerschrocken Leiden und Mühen auf sich zu nehmen (5). Daran fehlte es diesem in der Tat nicht.

Somit wurde Josef I. endgültig als Patriarch der Chaldäer durch die höchste Autorität der katholischen Kirche anerkannt. Das mit ihm beginnende Patriarchat mit dem Sitz in Diarbekir wurde zu Beginn des 19. Jahrhunderts mit dem Patriarchat von Babylon, das inzwischen auch katholisch geworden war, vereinigt.

(1) Clemente da Terzorio, *Le missioni dei Minori Cappuccini*, vol. VI, Turchia Asiatica, Rom 1920, S. 136/37.

(2) Archiv der Secreteria Brevium, vol. 1773 fol. 368r-369v.

(3) Cl. da Terzorio l. c. S. 137.

(4) S. Giamil, *Genuinae relationes inter Sedem Apostolicam et Assyriorum Orientalium seu Chaldaeorum Ecclesiam*, Rom 1902, S. 205-206. Hier der Text des genannten Briefes.

(5) Text des Breves bei P. Fr. Berthier, *Innocentii PP. XI Epistolae ad Principes*, Band II, Rom 1895 S. 142 oder bei Giamil S. 206-207.

So hat Innozenz XI. zum Entstehen des heutigen chaldäischen Patriarchates nicht unwesentlich beigetragen.

Bedeutend sind seine Verdienste auch für die Weiterentwicklung des syrisch-katholischen Patriarchates von Aleppo, dessen erster Titular, Andreas Akidjan, zu Beginn des Pontifikates Innozenz XI. am 18. Juli 1677 im Rufe der Heiligkeit starb (1). Über Andreas und die Ereignisse unmittelbar nach dessen Tode wurde Innozenz XI. durch den eingangs erwähnten Bericht des Sekretärs der Propaganda wie folgt informiert: « Durch die Mühen der Karmeliten wurde der Patriarch der Syrer mit einem guten Teil seiner Untergebenen zur katholischen Kirche geführt. Er war ein heiliger Mann, geschätzt und geliebt. Von der Kongregation bekam er eine jährliche Provision von 230 Scudi. Aber als die Kongregation daran dachte, ihm wegen seines vorgerückten Alters einen katholischen Koadjutor zu geben, kam die Nachricht, er sei zu einem besseren Leben heimgegangen und gleich danach habe sich mit Hilfe eines türkischen ' Berat ' ein sehr übler Schismatiker auf den Pariarchenthron eingeschlichen, der schon die ganze Nation verdorben habe und der die Katholiken und Missionare mit grossem Schaden der katholischen Religion durch die Türken verfolgen lasse. Deshalb hat Eure Heiligkeit dem Msgr. Picquet, Aposto-

(1) A. Rabbath S. I., *Documents inédits pour servir à l'histoire du Christianisme en Orient*, Band II, Paris 1910, S. 6. Über Andreas Akidjan vgl. W. de Vries S. I., *Dreihundert Jahre syrisch-katholische Hierarchie*, in: Ostkirchliche Studien V (1956) 137-157. Andreas wurde bereits durch Alexander VII., und zwar im geheimen Konsistorium, das am 23. April 1663 im Quirinal stattfand, bestätigt. In den Konsistorialakten heisst es: « Referente Rev.mo Domino Cardinali Albitio Sanctitas Sua electionem a Natione Syriaca in suum Patriarcham de persona Venerabilis Fratris Andreae Dionysii more illius Nationis factam confirmavit et approbavit ipsumque illi Ecclesiae certo modo quem Sanctitas Sua habere voluit pro expresso in Patriarcham et Pastorem praefecit. Cum suppletione quorumcumque defectuum etiam quantumvis substantialium, qui in electione huiusmodi forsan intervenerint et alias iuxta Decretum in Sacra Congregatione de Propaganda Fide factum; et cum decreto, quod antequam Pallio utatur, Fidei Professionem emittere et ad Urbem intra praefixum tempus transmittere teneatur. Absolvens cum clausulis etc. » (Acta Cam. 21 fol. 16) Es ist also unrichtig, wenn Dib in seinem Artikel über « Akidjian » im Dict. d'hist. et de géogr. eccl. I col. 1283 sagt, Andreas sei erst in seinem Todesjahre, 1677, durch Alexander VII (!!) bestätigt worden.

lischen Vikar von Babylon, aufgetragen, dass er auf der Durchreise in Aleppo in irgend einer Weise Abhilfe schaffen möge und dass er der Kongregation die geeignetste Form vorschlagen solle, das neue Schisma zu beseitigen. Es wäre jedoch gut, in Aleppo einen lateinischen Bischof residieren zu lassen, damit er dort die Oberaufsicht über alle Ordensleute führe, die in ständigem Streit miteinander liegen ». Aber es wird schwierig sein, dafür die Zustimmung der türkischen Regierung zu bekommen. Man hat deshalb den Vorschlag gemacht, der Bischof solle gleichzeitig französischer Konsul sein. Aber darauf hat sich die Kongregation nicht eingelassen [1].

Zur Zeit der Abfassung des Berichtes war also nach Rom noch keine Nachricht über die Tatsache gedrungen, dass Andreas vor seinem Tode als Nachfolger den kurz zuvor zum katholischen Glauben übergetretenen Bischof Petrus Gregorius von Jerusalem designiert hatte. Dieser machte sich gleich auf den Weg nach Aleppo, wurde aber unterwegs durch eine Krankheit aufgehalten, was seinem Nebenbuhler, dem jakobitischen Patriarchen 'Abd ul-Massiḥ, erlaubte, sich vorübergehend des Patriarchenthrones in Aleppo zu bemächtigen. Petrus trat, wie wir sehen werden, alsbald mit dem Papst in Verbindung. Um als Patriarch auftreten zu können, brauchte er zunächst die Bestätigung durch den Sultan. Sie wurde auf Bitten des Kapuziners Justinian, der zu diesem Zweck nach Konstantinopel reiste, vom dortigen französischen Botschafter erwirkt [2]. Inzwischen reiste P. Michael Nau S. I., Superior der Jesuitenmission in Syrien [3], nach Rom, um die Anerkennung durch den Papst zu erreichen. « Er fand den Papst und die Kardinäle recht geneigt, ihm zu gewähren, um was er bat. Aber es waren aus Syrien zahlreiche Briefe gegen den genannten Bischof Petrus angekommen, sei es aus wahrem, wenn auch unklugem Eifer, sei es aus Neid und Eifersucht. Deshalb wollte man in Rom die Angelegenheit mit mehr Musse untersuchen » [4]. Inzwischen wurde Petrus am 2. April 1678 in Aleppo feierlich inthronisiert, nachdem das Dekret der Anerkennung durch den

(1) Borg. Lat. 311 S. 97.

(2) M. Fébure, *Théatre de la Turquie*, Paris 1682, S. 456.

(3) Vgl. über ihn: Rabbath II, S. 578ff.

(4) Rabbath, Band I, Paris 1905, S. 97-98, Bericht des Konsulats von Aleppo vom 29. Dezember 1683.

Sultan angekommen war. Acht Bischöfe: ein Maronit, drei Syrer (1), zwei Griechen und zwei Armenier nahmen an der Feier teil (2). P. Johannes Baptista von St. Aignan beschreibt unter dem Pseudonym « Fébure » in seinem Buche « Théatre de la Turquie » diese Feier und teilt auch den Brief mit, den Petrus Gregorius nachher an den Papst schrieb. « Da er wusste, dass sein Vorgänger, dem zu folgen und den nachzuahmen er sich vorgenommen hatte, unserem Hl. Vater dem Papst sich unterworfen und sein Glaubensbekenntnis nach Rom geschickt hatte, so wollte er dasselbe tun und schrieb deshalb auf syrisch und auf arabisch seiner Heiligkeit und ihren Eminenzen den Kardinälen folgenden Brief » (3). Petrus erkennt hier den Papst in orientalisch überschwenglicher Sprache als Nachfolger des hl. Petrus und als Oberhaupt der gesamten Kirche an, bittet um Bestätigung seiner Wahl zum Patriarchen und um Sendung des Palliums und verspricht, mit dem Segen seiner Heiligkeit die ihm anvertraute Herde zum katholischen Glauben und zum Gehorsam gegen den Papst zu führen. Er erhofft von der Freigebigkeit des Hl. Vaters Unterstützung, wie sie auch seinem Vorgänger Andreas gewährt worden war. Für weitere Informationen verweist er auf den Kapuziner Justinian, seinen Beichtvater, und den Jesuiten Nau, die in Rom weilten (4). Der Brief ging zunächst nach Konstantinopel, von wo ihn P. Justinian nach Rom brachte. P. Michael Nau S. I., der, wie schon erwähnt, sich dort bereits, freilich ohne Erfolg, für Petrus eingesetzt hatte, reiste nach der Ankunft des P. Justinian in Rom nach Paris ab, um dort für die syrische Kirche Almosen zu sammeln. Inzwischen erreichte P. Justinian die Anerkennung durch den Papst.

« Bei seiner Ankunft gab ihm S. Heiligkeit eine Audienz, die über eine Stunde dauerte. Der Papst empfing mit Freude die Bestätigung der guten Nachricht von der Wiedervereinigung der Syrer mit der Römischen Kirche, von der man ihn bereits informiert hatte. Er ordnete in einer Kongregation von Kardinälen an, dass man durch den P. Justinian dem neuen Patriarchen das Pallium mit der Bulle der Bestätigung senden solle. Man hielt den Pater dann noch mehr als ein Jahr in Rom mit dem Druck eines Kontrovers-Buches auf, das er in arabischer, armenischer und lateinischer Sprache verfasst hatte » (5).

(1) RABBATH, Band II, S. 7.
(2) FÉBURE, S. 456.
(3) L. c., S. 457.
(4) L. c., S. 457-58.
(5) L. c., S. 460.

P. Johannes Baptista von St. Aignan beurteilte die Lage nach der Bestätigung des Patriarchen durch den Papst sehr optimistisch: « Man kann sagen, dass die Syrer, die seit 12 Jahrhunderten von der Kirche getrennt waren, endlich mit ihr wiedervereinigt sind. Man hat allen Grund zu hoffen, dass nach der Konversion der bedeutendsten Mitglieder dieser Nation die andern ihrem Beispiel folgen werden und dass ihr Oberhaupt oder Patriarch, der ein Mann von Geist und gutem Beispiel ist, unternehmend und entschlossen, leicht die andern zur Kirche führen wird » (1).

Die Bestätigung des Petrus Gregorius als Patriarchen « der syrischen Nation » erfolgte den Konsistorialakten Innozenz XI. zufolge im geheimen Konsistorium vom 12. Juni 1679. Der Papst referierte persönlich über die Angelegenheit.

« Romae in Palatio Apostolico in Vaticano feria secunda die 12 Iunii (1679) fuit consistorium secretum in quo SS. Dominus N. Sanctitate Sua referente confirmavit et approbavit electionem factam a Natione Syriaca, seu Iacobitarum de persona R. D. D. Petri Gregorii Episcopi Hierosolymitani in Patriarcham dictae Nationis, cuius Ecclesia vacat post obitum bonae memoriae Andreae Dionysii ultimi illius Patriarchae extra Romanam Curiam defuncti, ipsumque Petrum Gregorium absolvit a vinculo quo tenetur Ecclesiae Hierosolymitanae et transtulit ad Ecclesiam huiusmodi Patriarchalem, praeficientes (sic) eum in Patriarcham et Pastorem curam etc. committendo cum sanatione omnium et quarumcumque nullitatum et defectuum, si qui in electione huiusmodi intervenerunt ac decreto quod ante Pallii receptionem fidei professionem pro orientalibus praescriptam in manibus Episcoporum catholicorum quatenus adsint, sin minus coram Praefectis Missionum emittere et iustificationem huiusmodi professionis ad Congregationem de Propaganda Fide transmittere omnino teneatur, alias iurisdictione patriarchali uti non possit iuxta decretum dictae Congregationis » (2).

Das Pallium wurde im Konsistorium vom 17. Juli 1679 gewährt: « Pallium Patriarchae Nationis Syriacae. Cum decreto, quod statim ac nuntium de petitione Pallii huiusmodi absque eius mandato procurae factae acceperit, eandem ratam habere ac Nobis gratias agere instrumentumque ratificationis huiusmodi ad Urbem transmittere omnino teneatur et interim Pallio non utatur » (3).

(1) Ebenda.

(2) *Acta Camerarii*, 23, fol. 11r–v.

(3) So nach der nicht katalogisierten Handschrift des Vatik. Archivs mit dem Titel: « Consistoria Innocentii XI 1676-1680 » fol. 337 unter dem Datum vom 17 – 7 – 1679. Im Codex *Acta Camerarii* 23 fol. 15v steht:

Die offizielle Bulle, durch die der bisherige Bischof von Jerusalem Petrus Gregorius auf den Patriarchenstuhl « der syrischen Nation » versetzt wird, trägt das Datum des Konsistoriums, in dem die Bestätigung erfolgte: 12. Juni 1679. Sie bietet gegenüber den Konsistorialakten nichts Neues (1).

Die kühnen Hoffnungen, denen sich, wie wir oben sahen, der Kustos der Kapuzinermission nach Ankunft der Bestätigungsbulle hingab, sollten sich leider nicht erfüllen. Schon Ende 1680 oder Anfang 1681 wurde Petrus durch seinen jakobitischen Nebenbuhler 'Abd ul-Massiḥ aus Aleppo vertrieben, und es trat in der Unionsbewegung ein sehr schwerer Rückschlag ein. Am 22. März 1681 schreibt der französische Konsul d'Arvieux aus Aleppo resigniert an den Botschafter in Konstantinopel: « Unsere Missionare mögen sich abmühen, so viel sie wollen. Die Syrer werden niemals katholisch sein, es sei denn in dem Masse, wie man ihnen Geld gibt. Die meisten haben sich auf die Seite des Antipatriarchen gestellt... Fast die ganze Nation ist zum Kadi gelaufen und hat erklärt, der Patriarch Petrus sei ein Franke... » (2).

Petrus ging nach seiner Vertreibung nach Konstantinopel, wo er mit Hilfe der Franziskaner des Hl. Landes und des französischen Botschafters ziemlich bald aufs neue eine Bestätigung durch den Sultan erlangte. Nach einem Brief des Botschafters Guilleragues an den König gelang dies am 25. April 1682 (3). Wiederum in

---

« Fuit concessum Pallium moderno Patriarchae Sirinae (sic) ». Im Codex *Archiv. Consist. Acta Miscellanea* 43 fol. 125v steht ursprünglich: « Patriarchae Nationis Sirinae », was eine spätere Hand in « Siricae » verbessert hat. Man sieht, dass die Schreiber solcher Akten mit orientalischen Dingen wenig vertraut waren.

In: R. Ritzler und P. Sefrin, *Hierarchia Catholica Medii et Recentioris Aevi*, Padua 1952, vol. V, S. 89-90 wird ein « Ignatius Petrus » von « Gregorius Petrus » unterschieden. Das beruht auf einem Irrtum. Es handelt sich um ein und dieselbe Person: Petrus Gregorius, der sich später auch Ignatius nannte. Er wurde am 12. Juni 1679 bestätigt und starb am 4. März 1702 (Rabbath, II S. 40). Cyrillus Seraphinus Tanas, der hier unter den syrischen Patriarchen von Antiochien aufgeführt wird, gehört nicht hierher. Er war der erste katholische *melkitische* Patriarch von Antiochien. Isaac Basilius, der hier als Nachfolgor des Ignatius Petrus figuriert, war nie effektiv Patriarch. Vgl. über ihn Rabbath, I S. 117ff.

(1) *Secr. Brev.* 1774 fol. 35r-36v.

(2) Goyau, S. 247.

(3) Rabbath, I, S. 105-106.

sein Amt eingesetzt, sandte der Patriarch Petrus aufs neue einen Brief an den Papst, um ihn seiner gehorsamen Unterwerfung zu versichern. Dieser Brief wurde zusammen mit einem Schreiben des chaldäischen Patriarchen Josef I. von dem Kapuziner Bonaventura nach Rom gebracht (1). Innozenz XI. antwortete auf den Brief des Patriarchen Petrus am gleichen Tage, an dem er auch dem chaldäischen Patriarchen schrieb, nämlich am 25. Oktober 1683. Auch der Inhalt des Schreibens ist dem des Briefes an Josef I. ganz parallel. Das Breve ist adressiert « Venerabili fratri Ignatio Petro, Patriarchae Syrorum ». Petrus hatte sich inzwischen also den bei den syrischen Patriarchen seit langem üblichen ersten Namen « Ignatius » beigelegt. Der Papst gibt seiner Freude Ausdruck und verspricht seine Sorge und Hilfe: « Quemadmodum autem fraternitatem tuam intra sinum Pontificiae charitatis recepimus, ita prompte et alacriter, quaecumque se dederint occasiones amplexuri sumus in dies magis declarandi propensam Nostram erga te voluntatem. Nec minus liberaliter quicquid ad procurandum animarum salutem, quae praecipua Nostra et perpetua cura est, adiumenti ac auxilii proficisci a Nobis poterit, tibi praestabimus ». Innozenz verspricht sich von der Frömmigkeit und dem Eifer des Patriarchen reiche Frucht und ermahnt ihn zum mutigen Aushalten in allen Widerwärtigkeiten (2).

Petrus wurde noch drei weitere Male von seinem Patriarchensitz vertrieben und starb schliesslich am 2. April 1702 in der Verbannung in Adana im Kerker, sehr wahrscheinlich vergiftet auf Anstiften seiner Gegner (3). Nach seinem Tode war es wegen der Verfolgung von seiten der Jakobiten nicht möglich, einen neuen Patriarchen zu wählen. Erst nach 80 Jahren wird die Reihe der syrisch-katholischen Patriarchen wieder fortgesetzt, um dann bis auf unsere Tage nicht mehr abzureissen.

Die lateinischen Missionare, die bei der Union der Nestorianer und Jakobiten zur Zeit Innozenz XI. entscheidende Erfolge erzielen konnten, bemühten sich gleichzeitig nicht minder um die in Syrien wichtigste und zahlreichste von Rom getrennte Kommunität, die der « orthodoxen Griechen » oder Melkiten. Diese scheinen bis dahin die Aufmerksamkeit der Propaganda noch recht wenig auf

(1) Cl. da Terzorio, VI, S. 137.
(2) S. den Text des Breves bei Berthier, II, S. 142.
(3) Rabbath, II, S. 40.

sich gezogen zu haben. In dem Bericht für Innozenz XI. ist von ihnen überhaupt nicht die Rede. Während seines Pontifikates machte die Union der Melkiten wesentliche Fortschritte. Es gelang, den griechischen Patriarchen von Antiochien, Athanasius III. zur Ablegung des katholischen Glaubensbekenntnisses zu bewegen. Der Hl. Stuhl erkannte ihn an, und der Papst sandte ihm ein Breve. Die Hoffnungen, die Rom auf ihn setzte, sollten sich freilich nicht erfüllen. Viel bedeutender als dieser schwankende Patriarch war für das Werk der Union der zuverlässig katholische Metropolit von Tyrus und Sidon Euthymius Saifi (1683-1723), der von Innozenz XI. ein anerkennendes Breve erhielt.

Athanasius war im Jahre 1686 in Aleppo mit Unterstützung der Katholiken und des französischen Konsuls zum Patriarchen gewählt worden (1). Er hatte sich gegen einen Rivalen, Cyrill V. durchzusetzen, der bereits seit 1672 den Patriarchenthron von Antiochien innehatte. Auch dieser hat später, 1716, das katholische Glaubensbekenntnis abgelegt. Athanasius suchte Unterstützung bei den Katholiken und in Rom. Er schickte im Jahre 1687 durch den Franziskaner Liparo ein Glaubensbekenntnis an den Papst (2), das als befriedigend befunden wurde. Die Propaganda beschloss am 26. Juni 1687: « Supplicetur Sanctissimus pro confirmatione et expeditione Brevis sanando omnes nullitates et defectus, ac dispensando super irregularitates cum clausula, quatenus consecratus sit » (3). Ein Dekret der Propaganda dieses Inhalts scheint aber tätsachlich nicht abgefasst worden zu sein (4). Eine offizielle Bestätigung durch den Papst ist offenbar nicht erfolgt. In den Konsistorialakten Innozenz XI. haben wir nichts darüber finden können. Der Papst schickte jedoch persönlich am 10. August 1687 ein Breve an « den ehrwürdigen Bruder Athanasius, Patriarchen von Antiochien », in dem er mit grosser Freude den Erhalt des Briefes des Athanasius bestätigt. Der Franziskaner Liparo, der vom Patriarchen zur Obödienzleistung in seinem Namen bevollmächtigt war, hatte das Schreiben nach Rom gebracht. Innozenz verspricht sich vom Einfluss des Athanasius auf seine Nation eine reiche Ernte. Er nimmt den Patriarchen formell in die Kirche auf: « Hac autem spe freti

(1) Vgl. Mansi, *Collectio ampl.* Band 37, col. 119.
(2) S. den Text bei Rabbath, II, S. 107.
(3) Mansi, Band 46, col. 116.
(4) Ebenda.

expansis Pontificiae charitatis brachiis te Venerabilem fratrem in Ecclesiae Catholicae sinum magna cum animi exultatione recipimus, non defuturi occasionibus, quae se offerent, luculenter declarandi quo in pretio tuum ad dictam Ecclesiam accessum habeamus » (1). Rom sah den Athanasius in der Folgezeit als den legitimen Patriarchen von Antiochien an. Als aber sein Rivale, Cyrill V., im Jahre 1716 gleichfalls katholisch wurde, zog es Rom vor, den Patriarchen Athanasius zur Resignation zu veranlassen, was dieser im Jahre 1717 annahm (2). Nach dem Tode des Cyrillus (1720) wurde Athanasius wiederum Patriarch, gebärdete sich aber nun sehr antikatholisch und enttäuschte so schwer den Hl. Stuhl. Er starb jedoch mit der Kirche versöhnt im Jahre 1724 (3). Nach seinem Tode wurde von den Katholiken in Damaskus der Neffe des Metropoliten von Tyrus und Sidon, Seraphim Tanas, zum Patriarchen gewählt. Er nannte sich Cyrill VI. Mit ihm beginnt die ununterbrochene Reihe der katholischen melkitischen Patriarchen von Antiochien.

Zu diesem Erfolg hatte ganz wesentlich der genannte Metropolit Euthymius beigetragen, mit dem Papst Innozenz XI. in Beziehung gestanden hatte. Euthymius wurde im Jahre 1643 in Damaskus geboren und besuchte dort die Schule der Jesuiten. Er wurde 1683 von dem damals ohne Zweifel noch von Rom getrennten Patriarchen Cyrill V. zum Metropoliten von Tyrus und Sidon gemacht. Aber schon am Ende des gleichen Jahres sandte er das katholische Glaubensbekenntnis nach Rom. Er schrieb an Papst Innozenz XI. am 20. Dezember 1683, nannte ihn « Nachfolger des Hauptes der Apostel, Petrus, und Stellvertreter Christi ». Er bekennt sich als seinen Untergebenen und verspricht ihm Gehorsam. Seit langem habe er schon den katholischen Glauben bekannt und den Irrtümern der Griechen und ihrem Schisma abgeschworen, und zwar in die Hände der Ordensleute, die der Papst nach Damaskus geschickt habe. Er hatte von den Türken und auch vom griechischen Patriarchen Verfolgung zu erleiden, weil er die katholische Religion bekannte. Den Brief vertraut er dem Kapuziner Accursio von Chateaunent an (4). Innozenz XI.

(1) S. den Text bei Berthier, II, S. 358-59.
(2) Mansi, 46, col. 133.
(3) L. c., col. 157-58.
(4) Clem. da Terzorio, Band V, S. 84-85.

antwortete auf dieses Schreiben am 19. August 1684. Der Kapuziner Accurtius, der den Brief überbrachte, berichtete auch mündlich dem Papst, dass Euthymius schon seit langem den Irrtümern der Griechen abgeschworen habe und dass er für seine Überzeugung von den Gegnern mancherlei Verfolgung erduldet habe. Innozenz ermahnt ihn zu geduldigem Aushalten und verspricht seine Hilfe: « Persuasum interim habebis nulli Nos occasioni defuturos reipsa eclarandi qua te in Domino charitate complectamur » (1).

Zu den Melkiten zählt auch die kleinste unter allen orientalischen Kirchen: die des Berges Sinai. Das dortige Muttergottes-Kloster, das seit dem 14. Jahrhundert gewöhnlich Katharinen-Kloster genannt wird, stand vom 4. bis zum beginnenden 18. Jahrhundert in Beziehung zu den Römischen Päpsten. Georg Hofmann deutet diese Beziehungen « wenn wir von zeitweisen Schwankungen absehen, als Gemeinschaft mit der Römischen Kirche » (2). Der Erzbischof Johannes Lascharis vom Sinai sandte im Jahre 1684 den Mönch Benjamin Kyz nach Rom und gab ihm einen Brief an Innozenz XI., datiert vom 21. März desselben Jahres mit (3). Die Entsendung dieses Mönches, der Vorsteher des Katherinenklosters war, geschah auf Veranlassung des Franziskaners Franziskus Maria von Salem, der den Benjamin nach Rom begleitete, « um mit dem Papst Innozenz XI. über die Union der Mönche des Berges Sinai mit der Kirche zu verhandeln » (4). Dieser Franziskaner hatte wiederholt mit dem Erzbischof Johannes Lascharis, der in Kairo residierte, verhandelt. Als der Pater im Begriffe stand, nach Rom zu reisen, zogen der Erzbischof und die Mönche auch den Missionspräfekten der reformierten Franziskaner, Antonius von Pisticio, zu den Gesprächen über die Union hinzu. Man entschied sich schliesslich für die Wiedervereinigung. So kam die Delegation zustande, deren Haupt der Vorsteher des Katherinenklosters, Benjamin, war. Der Missionspräfekt gab ihr einen Brief an die Kardinäle der Propaganda-Kongregation mit, der das Datum vom 28. März 1684 trägt. Er schreibt, Johannes Lascharis, Erz-

(1) Text bei Berthier, II, S. 191.

(2) G. Hofmann, *Sinai und Rom*, in Or. Chr. IX, 1927 S. 220.

(3) L. c., S. 237.

(4) Vgl. A. Kleinhans O. F. M., *Historia studii linguae arabicae et collegii missionum Ordinis Fratrum Minorum*, in: Golubovich, *Bibl. Bio-Bibl. della Terra Santa* N. S. XIII, Florenz 1930 S. 191.

bischof des Berges Sinai, sei mit ihm freundschaftlich verbunden und sei schon lange der Union geneigt. « Nunc ille inquam Antistes venit ad vos, de communi monachorum consensu legationem mittens, ut roget ea, quae unionis sunt cum Ecclesia Romana, ad quam etiam Graecos adducendi urget amor, ut frater Beniamin, coenobii Montis Sinai praepositus qui mittitur latius vos plura docebit » (1).

Die Franziskaner waren also der Auffassung, dass die Kirche des Berges Sinai damals nicht mit Rom vereinigt war. Die Antwort des Papstes auf die Botschaft des Erzbischofs vom Sinai haben wir in einem Breve vom 25. April 1685, aus dem hervorgeht, dass Innozenz die Mönche als katholisch ansah. Der Papst sieht in dem Brief des Erzbischofs zu seiner grossen Freude einen Beweis seiner ständigen Treue gegenüber dem Hl. Stuhl. Er versichert den Erzbischof und die Mönche seiner Liebe und besonderen Sorge und ermahnt sie, die Widerwärtigkeiten, die sie um ihres katholischen Glaubens willen zu erdulden haben, standhaft zu ertragen (2). Innozenz XI. bestellte im gleichen Jahre für das Katherinenkloster einen eigenen Kardinalprotektor: Altieri Pauluzzi (3). Der Erzbischof des Sinai scheint der Union treugeblieben zu sein. In einem Brief der reformierten Franziskaner Jakob von Albano und Hieronymus von Moravia an die Propaganda vom 30. August 1695 ist die Rede vom « Erzbischof des hl. Berges Sinai, der in Gross-Kairo residiert, als wahrer Katholik und als um das Heil der Seelen eifrig besorgter Hirt » (4). Allerdings bemühte er sich einige Jahre später, wie der Franziskaner Hieronymus von Trapani am 10. Juni 1703 an den Kardinal Sacripante schreibt, aufs neue um die Union mit dem Hl. Stuhl und schickte wieder den Mönch Benjamin nach Rom, um darüber zu verhandeln (5).

Die Union der Armenier wurde gleichzeitig mit der der Syrer und Melkiten eifrig und mit Erfolg von den lateinischen Ordensleuten, die im Vorderen Orient arbeiteten, gefördert. Die Bemü-

(1) *Orbis Seraphicus*, vol. II, Quaracchi 1887, S. 325.

(2) Text bei BERTHIER, II, S. 223.

(3) Vgl. G. HOFMANN S. I., *Lettere Pontificie edite ed inedite intorno ai Monasteri del Monte Sinai*, in: Or. Chr. Per. XVII (1951) 293.

(4) G. M. MONTANO O. F. M., *Etiopia Francescana*, in: *Bibl. Bio-Bibl. della Terra Santa*, Serie Terza, Tomo II, Quaracchi 1948, S. 115.

(5) L. c., S. 578.

hungen um die Wiedervereinigung der Armenier spielen sich auf vier verschiedenen Schauplätzen ab: zunächst einmal im Perserreich der Safawiden. Etschmiadzin, wo seit 1441 der oberste Katholikos der Armenier seinen Sitz hatte, gehörte seit der Eroberung durch Schah Abbas I. im Jahre 1620 zu Persien. In Naxivan bestand seit 1328 ein katholisches Erzbistum mit etwa 6000 armenischen Gläubigen, die den römischen Ritus in armenischer Sprache ausübten (1). Die Erzbischöfe wurden regelmässig aus dem Dominikanerorden genommen. In der Türkei gab es *ein* Katholikat, das von Sis in Cilicien, und zwei Patriarchate: Konstantinopel und Jerusalem. Der Katholikos von Sis residierte im 17. Jahrhundert tatsächlich nicht selten in Aleppo. Dort und in Konstantinopel bemühten sich die lateinischen Ordensleute damals intensiv um die Union. Der vierte Schauplatz der Unionsarbeit war Lemberg in Polen, wo eine armenische Diözese für die zahlreichen dortigen Emigranten bestand. Diese Diözese wurde im Laufe des 17. Jahrhunderts mit Rom uniert (2).

(1) Der Bericht des Sekretärs der Propaganda erwähnt Naxivan: « Die Kongregation hat in Gross-Armenien den Erzbischof von Naxivan, der immer aus dem Dominikanerorden genommen wird. Es gibt dort einige Konvente dieser Ordensleute, die seinen Klerus bilden und einige armenische Städte im katholischen Glauben erhalten. Diese sind dem König von Persien unterworfen und sie haben viele Verfolgungen von jenen Ungläubigen zu erdulden » (Borg. Lat. 311 S. 106). Über Naxivan oder Nakhdjavan oder Nakhitchevan vgl. auch F. Tournebize, *Les Frères Uniteurs ou Dominicains arméniens*, in Rev. de l'Or. Chr. XXII (1920-21) 145 ff., 249ff.

(2) Vgl. G. Petrowicz, *L'unione degli Armeni di Polonia con la Santa Sede*, Or. Chr. An. 135, Rom 1950. Der Bericht des Sekretärs der Propaganda handelt auch über Armenien, zeigt sich aber hier wenig genau informiert. Es heisst dort: « In Armenien sind vier schismatische Patriarchen. Der erste wird ' der von den drei Kirchen ' genannt von Arivano oder Ecmiadzin, der zweite von Cadrazar, der dritte von Cik (sic) in Cilicien, der vierte von Aitonai. Die Armenier, die von den Persern beherrscht sind, unterstehen im Geistlichen dem von Ecmiadzin. Ihm sind auch die Bischöfe im türkischen Herrschaftsgebiet unterworfen, so die von Konstantinopel und von Jerusalem » (Borg. Lat. 311 S. 106). Der Bericht unterscheidet nicht zwischen « Katholikos » und « Patriarch », ignoriert die Tatsache, dass sowohl in Konstantinopel wie in Jerusalem ein Patriarch residierte, und entstellt den Namen der Residenz des Katholikos von Cilicien. Statt « Cik » muss es « Sis » heissen. « Cadrazar » dürfte wohl « Gantzassar » heissen sollen, wo seit dem 12. Jahrhundert der

Innozenz XI. hat sich auch um das Wohl der Armenier und ihre Gewinnung für die katholische Einheit eifrig bemüht. Deren Lage im Perserreich war äusserst gedrückt. Der Katholikos Jakob IV. von Etschmiadzin (1655-1680) schrieb am 28. September 1661 an Alexander VII.: « Da wir gegenwärtig unter der Herrschaft grausamer und gewalttätiger Menschen stehen..., leben wir sehr bedrückt, und unerträgliche Traurigkeit schnürt unser Herz zusammen... Aus Furcht, seinen eigenen Glauben kundzutun, kann der Vater nicht offen reden mit dem Sohn und die Mutter nicht mit der Tochter und der Lehrer nicht mit dem Schüler » (1). Jakob versammelte im Jahre 1678 in Etschmiadzin eine Synode, die beschloss, sich durch die Vermittlung des Papstes an die Fürsten des Westens um Hilfe zu wenden. Eine Delegation mit dem Katholikos an der Spitze machte sich auf den Weg nach dem Westen. Jakob IV. starb unterwegs in Konstantinopel. Vor seinem Tode schrieb er am 1. August 1680 an Papst Innozenz XI., er habe, dem Tode nahe, vor zwei katholischen Bischöfen und einem Jesuitenpater als Zeugen das katholische Glaubensbekenntnis abgelegt. Auch erkennt er in seinem Brief die Autorität des Papstes über die Gesamtkirche an (2). Er muss aber schon vorher ein Glaubensbekenntnis nach Rom gesandt haben, und zwar durch den Dominikaner Franz Piscopo, der 1675 als Visitator nach Persien ging (3). Der Bericht des Sekretärs der Propaganda an Innozenz XI. erwähnt ein solches Schreiben, das nicht mit dem am 1. August 1680 in Konstantinopel abgefassten identisch sein kann (4). Nach F. Tournebize legte Jakob Ende 1675 oder Anfang 1676 in Etschmiadzin in die Hände des Dominikaners Franz Piscopo das katholische Glaubensbekenntnis ab (5), während bei der Professio fidei des Jah-

---

Katholikos des kaukasischen Albanien residierte. Vgl. Fr. Tournebize, *Histoire politique et religieuse de l'Arménie*, Paris 1900, S. 380 und *Dict. d'hist. et de géogr. eccl.* I col. 954 « Aghouanie-Albanie du Caucase ». « Aitonai » muss ein Verschreiben für Âghtamar sein.

(1) Petrowicz, S. 198.

(2) Vgl. A. Balgy, *Historia doctrinae catholicae inter Armenos*, Wien 1878, S. 177, Petrowicz S. 303, Anm.

(3) Vgl. über ihn *A Chronicle of the Carmelites in Persia*, vol. I, London 1939, S. 415 und Tournebize, *Les Frères Uniteurs* etc., in Rev. de l'Or. Chr. XXII (1920-21) 263 ff.

(4) Borg. Lat. 311, S. 107.

(5) Rev. de l'Or. Chr. XXII (1920-21) 265.

1680 kein Dominikaner zugegen war (1). Der Sekretär der ropaganda zeigt sich dem Katholikos Jakob gegenüber recht ptisch. Er habe zwar versprochen, die ganze Nation zum Gersam gegenüber dem Papst zu führen; aber es sei der Verdacht ründet, dass es sich um eine erheuchelte Konversion handle der Absicht, materielle Hilfe zu erwirken. Man müsse freilich och der sich bietenden Aussicht alle Aufmerksamkeit widmen und afür sorgen, dass der Katholikos seine Versprechungen halte (2).

Innozenz XI. war schon durch den Bericht des Sekretärs der opaganda von der bedrängten Lage der Armenier in Persien in enntnis gesetzt und er bemühte sich, ihnen zu Hilfe zu kommen. Der Papst sorgte zunächst für die Wiederbesetzung des seit 1674 vakanten erzbischöflichen Stuhles von Naxivan. In der Sitzung der Propaganda-Kongregation, die am 17. Januar 1678 vor dem Papst stattfand, wurde beschlossen, den Apostolischen Vikar von Babylon, Franz Picquet, zu beauftragen, auf der Reise in sein Vikariat in Naxivan vorbeizugehen und dort für die Wahl eines neuen Erzbischofs Sorge zu tragen (3). Msgr. Picquet machte sich in der Tat auf den Weg nach Persien und berichtete am 8. Oktober 1681 an die Propaganda von seinen Eindrücken: «Die üble Behandlung, Erpressung und Tyrannei der persischen Gouverneure ist andauernd und vielleicht noch schlimmer als bei den Türken, wenigstens, was diese armen Ordensleute und die katholische Bevölkerung angeht. Deswegen drängen sie mich sehr, zum König zu gehen und für sie Fürsprache einzulegen» (4). Auf diesen Bericht hin schrieb der Papst am 26. Oktober 1682 dem Sulaiman, « Illustri ac Potentissimo Regi Persarum », um dessen christliche Untertanen seinem Wohlwollen zu empfehlen. Er vertraut den Brief dem neu ernannten Erzbischof von Naxivan, Sebastian, an und bittet den Perserkönig für die Christen seines Reiches, « ut eos ab improborum hominum iniuriis ac vexationibus potenter tueri, omnibusque in rebus liberaliter iuvare pergas ». Insbesondere bittet der Papst um Schutz und Beistand für den Erzbischof von Naxivan. Zum Schluss verspricht er sein Gebet für eine glückliche

(1) Balgy, S. 177.
(2) Borg. Lat., 311, S. 107-108.
(3) Vgl. L. Lemmens, *Hierarchia Latina Orientis*, in: Or. Chr. I (1923) 243.
(4) *A Chronicle*, I, S. 417.

Regierung des Königs und, damit er das Licht der vollen Wahrheit erkenne (¹).

Die Intervention Innozenz XI. beim Perserkönig blieb nicht ohne Erfolg. Der Schah unterstellte die Katholiken von Naxivan unmittelbar seiner eigenen Autorität, um sie so den Quälereien der untergeordneten Instanzen zu entziehen. Der Papst dankt hierfür in einem Schreiben an den Schah vom 12. April 1687. Er gibt seiner Freude über die Gewährung des Privilegs Ausdruck und bittet den König, bei seinen Stellvertretern auf dessen Beobachtung zu dringen und die Katholiken vor den Ausschreitungen der Soldateska zu schützen. Auch empfiehlt er dem Wohlwollen des Königs die katholischen Missionare in seinem Reiche (²).

Mit den Armeniern in Syrien und denen in Konstantinopel scheint Innozenz XI. nicht in Beziehung getreten zu sein. Der Bericht des Sekretärs der Propaganda informierte den Papst auch über die dort bestehenden Unionsaussichten: « Im Jahre 1666 kam der Patriarch von Cilicien in Klein-Armenien, genannt Cacciadur, nach Rom. Er legte das Glaubensbekenntnis ab und nahm dann im Kolleg Wohnung ». Er harrte aber im katholischen Glauben nicht aus und kehrte wieder zum Schisma zurück. Deshalb verhinderte die hl. Kongregation seine beabsichtigte Reise nach Lemberg, um die dort bereits bestehende Union nicht durch die Anwesenheit dieses Schismatikers zu gefährden (³).

Den Armeniern von Lemberg hat Innozenz seine Sorge angedeihen lassen. Der Hl. Stuhl hatte dem alternden Erzbischof Nikolaus Torosowicz in der Person des Vartan Hunanian bereits im Jahre 1675 einen Koadjutor mit dem Recht der Nachfolge gegeben (⁴). Dieser war aber weder dem Erzbischof noch der Gemeinde genehm. Hunanian war nicht in Polen geboren. So galt er den seit langem ansässigen Armeniern als ein Fremder. Bei seiner Ernennung hatte Rom auf die Gewohnheiten der armenischen Kommunität wenig Rücksicht genommen. Innozenz XI. suchte in einem Breve an den polnischen König, Johann Sobieski, vom 4. Dezember 1677 die Anerkennung des Monarchen für den Koadjutor zu erlangen. Es bestehe Gefahr, dass der Erzbischof Nikolaus sonst

(¹) Text bei BERTHIER, II, S. 57-58.
(²) Text bei BERTHIER, II, S. 343-344.
(³) Borg. Lat., 311, S. 106.
(⁴) RITZLER-SEFRIN, *Hierarchia Cath.* V. S. 243.

vielleicht einen schismatischen Nachfolger designiere. Deshalb bittet der Papst den polnischen König dringend, keinen andern als Msgr. Vartan, Bischof von Epiphania, als Nachfolger auf dem armenischen erzbischöflichen Stuhl von Lemberg zu dulden (1). Dieser Brief Innozenz XI. blieb erfolglos. Der König wollte sich in die Angelegenheiten der armenischen Kommunität nicht einmischen.

Hunanian hatte schon vorher, am 5. Juni 1677, des ewigen Streites mit der armenischen Gemeinde müde, Lemberg verlassen, um — mit Erlaubnis der Propaganda — die der Diözese Lemberg unterstehenden Pfarreien in der Türkei zu besuchen. Er setzte seine Reise — ohne Erlaubnis der Kongregation — bis nach Konstantinopel ja bis nach Armenien fort, wo er mit dem oben erwähnten Katholikos Jakob zusammentraf, den er der katholischen Kirche geneigt machte (2). Der Nachfolger Jakobs, Eleazar, war aber ein scharfer Gegner der Katholiken. Er liess den katholischen Bischof Hunanian, der eifrig für die Union warb, im Dezember 1682 ins Gefängnis werfen, wo er schwer zu leiden hatte (3). Der Rektor des armenischen Kollegs in Lemberg, P. Bonesana, brachte dies in Erfahrung und berichtete darüber an die Propaganda (4). Die Kardinäle der hl. Kongregation veranlassten den Papst, in einem Schreiben an den Perserkönig sich für die Befreiung Hunanians einzusetzen. In der Tat sandte Innozenz XI. am 24. Juli 1683 ein Breve an dem Schah. Er führt hier aus, es sei ihm zu Ohren gekommen, dass der armenische Patriarch Eleazar, der in « Exmiacin » residiert, die Katholiken verfolge und den Koadjutor von Lemberg, « Vartanus Unanianus » ins Gefängnis geworfen habe in der Absicht, ihn umzubringen oder wenigstens zu blenden. Deshalb bittet der Papst den König, den katholischen Bischof in Freiheit setzen zu lassen (5). In der Tat erfüllte der Schah den Wunsch des Papstes (6).

Das Breve des Papstes war dem Perserkönig zugestellt worden durch den Bischof Franz Picquet, der als Gesandter des franzö-

(1) Text bei BERTHIER, I, S. 138.
(2) PETROWICZ, S. 301 ff.
(3) L. c., S. 312.
(4) Ebenda.
(5) Text bei BERTHIER, II, S. 113.
(6) PETROWICZ, S. 313.

sischen Königs an den persischen Hof ging. Ludwig XIV. stand in guten Beziehungen zum Perserkönig. Er hat sich auch selbst für die Christen und insbesondere die Katholiken in Persien eingesetzt. Picquet hatte den Auftrag, einen Brief des Königs vom 20. März 1681 als dessen ausserordentlicher Botschafter dem Schah zu überbringen (1). Innozenz XI. stand bereits im Briefwechsel mit dem Perserkönig, als er sich bei diesem für die Befreiung des armenischen Bischofs verwandte. Am 26. Juni 1683, also noch vor der Befreiung Wiens von der Türkengefahr, hatte der Papst sich an den Perserkönig gewandt, um von ihm militärische Hilfe gegen die Türken zu erlangen. Der Schah antwortete höflich, aber ablehnend (2).

In das Pontifikat Innozenz XI. fällt endlich der Beginn der Unionsverhandlungen mit dem koptischen Patriarchen Johannes XVI., über die Jean-Pierre Trossen bereits eingehend in einer eigenen Monographie gehandelt hat (3). Wir können uns deshalb hier kurz fassen. In etwa werden Trossens Ausführungen ergänzt durch das inzwischen in der Sammlung von Golubovich erschienene Werk « Etiopia Francescana » (4). Innozenz XI. war durch den Bericht des Sekretärs der Propaganda über die Unionsaussichten bei den Kopten in sehr optimistischem Sinne informiert worden. Es hiess dort, diese seien von allen Schismatikern « li più docili », sie erkännten den Papst bereits an, ständen nur wegen äusserer Schwierigkeiten nicht effektiv mit ihm in Beziehung und seien der Auffassung, sich von der römischen Kirche nur in den Riten zu unterscheiden (5). Dieser rosige Optimismus sollte sich freilich als eine Illusion erweisen. Die äusseren Verhältnisse waren in Ägypten für die Union weniger günstig als etwa in Syrien, da der Schutz Frankreichs dort weniger wirksam war. Das lag daran, dass die Zentralregierung von Konstantinopel in Ägypten im Grunde wenig Einfluss hatte. Hinzukam der starre Konservativismus der Kopten, der es dem Patriarchen selbst beim besten Willen sehr schwer machte, eine so grundlegende Veränderung, wie die Union mit Rom, durchzuführen. Die reformierten Franziskaner, die damals in Abhängigkeit von der Kustodie des Hl. Landes in Ägypten

(1) Vgl. Goyau, S. 291-92.
(2) *A Chronicle* I, S. 422-23.
(3) Trossen, *Les relations* etc.
(4) Vgl. S. 48 Anm. 4.
(5) Borg. Lat. 311 S. 132-138.

missionierten, bemühten sich intensiv um die Wiedervereinigung des Patriarchen und sie brachten ihn dahin, dass er am 23. März 1681 einen Brief an den Papst schrieb, in dem er diesen « Nachfolger Christi und seines Apostels Petrus, des Hauptes der Apostel » nannte und seine Bereitschaft zur Union bekundete (1). Der Franziskaner Franz Maria von Salem, der bei den Unionsverhandlungen eine entscheidende Rolle spielen sollte, brachte diesen Brief nach Rom. Er wurde von Innozenz XI. in Audienz empfangen. Auf seinen Vorschlag schrieb der Papst, um den Patriarchen zur Union zu ermuntern, zwei Breven, beide unter dem Datum des 19. August 1681, eines — für Veröffentlichung gedacht — an den Patriarchen und seine Kommunität und das andere an den Patriarchen persönlich (2). Nur in diesem persönlichen Schreiben war von dem Brief, den der Patriarch an den Papst gesandt hatte, die Rede. Innozenz dankt hier Gott, dass er dem Patriarchen den Wunsch zur Wiederherstellung der Verbindung mit Rom eingegeben habe. « Quod Nos sicuti diuturnis accuratisque precibus a Patre luminum flagitavimus ita nullam omissuri opportunitatem operis promovendi, in quo inclytae Nationi aeterna salus et Divinae gloriae incrementa aguntur ». Im übrigen wird der Überbringer des Briefes (P. Franz von Salem) dem Patriarchen die Wünsche des Papstes mitteilen. Vor allem braucht es Einheit im Glauben (3).

Der Patriarch antwortete dem Papst nach der Rückkehr des P. Franz von Salem, ohne noch die Briefe selbst gesehen zu haben, am 18. Oktober 1682, er werde eine Synode berufen, um über die Briefe Seiner Heiligkeit und die zu erteilende Antwort zu beraten (4). In der Tat wagte der Patriarch es nicht, eine solche Synode zu versammeln, und zwar aus Furcht vor den Türken (5). Johannes antwortete schliesslich am 25. Februar 1684 (6). Das Schreiben enthält ein Glaubensbekenntnis, das von den Konzilien nur die ersten drei erwähnt, und die Obödienzleistung gegenüber dem Papst. Der Überbringer des Briefes war wiederum P. Franz von Salem. Der Papst nahm zwar die Obödienzleistung mit Freuden

(1) Vgl. TROSSEN, S. 22. Text des Briefes dort S. 103 ff.
(2) TROSSEN, S. 22; MONTANO, S. 77.
(3) Text bei BERTHIER, I, S. 439.
(4) Text bei TROSSEN, S. 106-107.
(5) TROSSEN, S. 28.
(6) L. c., S. 29-30.

an, verwies aber das Glaubensbekenntnis zur Begutachtung an das Hl. Offizium (26. I. 1685) (1). Dieses entschied nach langen Beratungen am 25. Februar 1685, man müsse vom Patriarchen die Ablegung des Glaubensbekenntnisses nach der von Urban VIII. für die Orientalen vorgeschriebenen Form verlangen (2). In diesem Sinne schrieb Innozenz XI. am 25. April des gleichen Jahres an den Patriarchen. Der Papst freut sich ausserordentlich über die Obödienzleistung und verspricht sich von der Frömmigkeit und der Tugend des Patriarchen eine überreiche Frucht. Er versichert den Patriarchen seiner tatkräftigen Hilfe. Zur Vollendung der Verbindung mit Rom ist es jedoch notwendig, dass der Patriarch das katholische Glaubensbekenntnis nach der vorgeschriebenen Formel ablege (3). Der Patriarch antwortete am 20. Juli 1686 ablehnend. Es sei ihm nicht möglich, das verlangte Glaubensbekenntnis abzulegen « wegen der vielen bösen und unwissenden Menschen und wegen der herrschenden Häupter, die sich auf tyrannische Richter stützen » (4). Die Union scheiterte also an der vor allem in der Unwissenheit begründeten Opposition innerhalb der koptischen Kommunität und wegen der Furcht vor den Türken.

Für die Union setzten sich, wie gesagt, mit grossem Eifer und Optimismus die reformierten Franziskaner ein, die von der Kustodie des Hl. Landes abhängig waren, die jedoch dem Unionswerk recht skeptisch gegenüberstand. Die Reformierten arbeiteten deshalb auf die Unabhängigkeit von der Kustodie hin. P. Franz von Salem erreichte in Rom ein Dekret der Propaganda vom 15. Februar 1687, das die Bindung an die Kustodie in etwa lockerte (5). Innozenz XI. approbierte durch Breve vom 12. November 1687 die Entscheidung der Propaganda und hiess auch die Errichtung von fünf weiteren Häusern der Reformierten in Ägypten gut (6).

Innozenz XI. trat auch mit der einzigen geschlossen katholischen Kommunität des Nahen Ostens, mit der der Maroniten, in Beziehung. Deren Patriarch war damals der rühmlichst bekannte Stephan Douaïhi. Er schickte im Jahre 1680 eine Delegation nach

(1) Montano, S. 182-183; Trossen, S. 29.
(2) Trossen, S. 110.
(3) Text bei Berthier, II, S. 223.
(4) Text bei Trossen, S. 113 ff.
(5) L. c., S. 45.
(6) Montano, S. lxxx.

Rom, um den neuen Papst zu begrüssen. Innozenz XI. empfing sie mit grosser Freude und antwortete auf das Schreiben des Patriarchen in einem Breve vom 23. November 1680. Er dankt in sehr herzlichen Worten für den Brief des Patriarchen, der ihn mit grosser Freude erfüllt hat. « In iis enim constans perpetuumque tuum istiusque religiosissimae Maronitarum Gentis in hanc Sanctam Sedem obsequium fidemque inconcussam aperte deprehendimus ». Der Papst versichert den Patriarchen seiner ganz besonderen Sorge für die maronitische Nation und ihr Oberhaupt. Dem Überbringer des Breves, Petrus Domitius, Erzbischof von Nicotia, gibt Innozenz ein « tenue aliquod argumentum » dieser seiner Sorge (nämlich eine Geldsumme) für den Patriarchen mit (1).

Wenn wir das Wirken Innozenz XI. für die Christen des Nahen Ostens überschauen, können wir sagen, dass er ihnen und ihren mannigfachen Nöten seine ständige treue Hirtensorge schenkte. In seinen Briefen an orientalische Kirchenfürsten kehrt die Versicherung immer wieder, dass er sein Möglichstes tun werde, um ihnen beizustehen. Das war für den seligen Papst keine Phrase. Es drängte ihn dazu sein verzehrender Eifer für das Heil der ihm anvertrauten Seelen. Eine spezielle Kompetenz und ein besonders ausgeprägtes Interesse für die Fragen des christlichen Ostens möchten wir aber in die vorliegenden Dokumente nicht hineininterpretieren. Das Pontifikat Innozenz XI. fiel in eine für die Entwicklung der Union im Vorderen Osten sehr bedeutsame Zeit. Er hat mit grosser Sorgfalt weitergeführt, was unter seinen Vorgängern begonnen war, und hat sich für die feste Begründung der unierten Kommunitäten, die unter seinen Nachfolgern zur Vollendung kam, grosse Verdienste erworben.

W. DE VRIES, S. I.

(1) Text bei BERTHIER, I, S. 387-88.

Paul Evergétinos a-t-il connu Syméon le Nouveau Théologien?

Syméon de Saint-Mamas, dit le Nouveau Théologien, est mort en 1022. Son disciple, biographe et éditeur, Nicétas Stéthatos, né au début du siècle, a vécu au-delà de 1054, puisque en cette année-là il se montra en pleine vigueur. Paul, appelé Evergétinos par allusion au monastère, par lui fondé en 1048, de la Très Sainte Théotokos Evergétis (Bienfaitrice), est exactement contemporain de Nicétas.

Une première question se pose: ces deux hommes se sont-ils connus? A posteriori, aucun document ne le démontre. A priori, il paraît difficile de ne pas l'admettre: Constantinople, malgré son qualificatif de *μεγαλόπολις*, n'avait pas les proportions d'une grande capitale moderne. Nicétas et Paul devaient y jouir d'un certain renom, l'un comme écrivain, théologien et polémiste; l'autre comme fondateur d'un monastère. En tout cas, si Nicétas nous a dit vrai, la vie, les vertus, la doctrine et les démêlés de Syméon avaient fait beaucoup de bruit dans Byzance.

Mais s'il paraît raisonnable de penser que les deux moines contemporains, concitoyens, et relativement célèbres, ne se sont pas entièrement ignorés, une autre question surgit, plus intéressante: Quelle influence Syméon le Nouveau Théologien a-t-il eue sur Paul Evergétinos? Celui-ci a compilé un volumineux recueil ascétique à l'usage des moines [1]. Oeuvre impersonnelle, sans doute; mais pas totalement. Sans compter que, de-ci de-là, le collectionneur insère une note pour faire rentrer dans la ligne doctrinale qu'il estime juste une histoire ou une expression aberrantes, la

(1) *Συναγωγὴ τῶν θεοφθόγγων ῥημάτων καὶ διδασκαλιῶν τῶν θεοφόρων καὶ ἁγίων πατέρων ἀπὸ πάσης Γραφῆς Θεοπνεύστου συναθροισθεῖσα οἰκείως τε καὶ προσφόρως ἐκτεθεῖσα παρὰ Παύλου τοῦ ὁσιωτάτου μοναχοῦ, καὶ κτήτορος Μονῆς τῆς Ὑπεραγίας Θεοτόκου τῆς Εὐεργέτιδος καὶ Εὐεργετινοῦ ἐπικαλουμένου...* 2e éd. Constantinople 1861.

structure d'un ouvrage de cette sorte permet largement à son ordonnateur de travailler au triomphe de ses propres idées en utilisant, peut-être en usurpant, l'autorité des anciens.

Ce sont la division de toute l'œuvre et les suscriptions de chacun des 200 chapitres qu'il faut examiner pour découvrir les tendances et les préférences d'Evergétinos.

La *Synagogè* est divisée en quatre livres de longueur sensiblement égale; seul le premier a une vingtaine de pages de plus que chacun des trois autres: 176 pages contre 154, 154, 152, dans l'édition de Constantinople de 1861. Chaque livre se subdivise en cinquante chapitres de longueur très inégale. Tel (sur la lathrophagie) n'a qu'une colonne (II chap. 20, p. 62); tel autre (sur l'hésychia) en a vingt (IV ch. 5, p. 19-29) ou même vingt-deux (III ch. 2, p. 5-16: qu'il ne faut juger personne si ce n'est soi-même). Cette liberté de prolonger ou de raccourcir permet d'insister plus fortement sur certains points de doctrine, et de glisser plus rapidement sur d'autres. Il est même possible d'en omettre quelques-uns entièrement. De compte fait, je crois que nul lecteur de la *Synagogè*, s'il est au courant de la spiritualité byzantine, ne pourra manquer de reconnaître et même d'admirer l'honnêteté de Paul Evergétinos. Sa loyauté à l'égard de la tradition paraît totale. Les chapitres sont longs ou courts suivant l'abondance plus ou moins grande des documents qu'il a rencontrés. S'il ne dit rien de certains problèmes que nous soulevons aujourd'hui en spiritualité, c'est que ses Pères n'en parlent pas.

Il importe de voir quels sont ses Pères. Deux principes auraient pu diriger ses choix: une raison chronologique et une raison professionnelle. 1) Abstraction faite des biographies, les plus récents des auteurs habituellement cités par Evergétinos sont Saint Maxime chez les Grecs, et Isaac de Ninive chez les Syriens, l'un et l'autre du septième siècle. Mais « saint Isaac le Syrien » passait sans doute pour plus ancien. Cependant cette limite de temps n'a rien d'absolu. Encore que l'antiquité mérite une vénération particulière, les modernes aussi peuvent être des « Pères », et même des « saints Pères » (cfr le titre du volume), à condition précisément qu'il conste de leur sainteté. Il y a deux morceaux de « saint Anastase le Sinaïte » (II ch. 24, p. 69; III ch. 30, p. 83), ce qui nous amène déjà au huitième siècle. Nous arrivons beaucoup plus bas encore avec les biographies: saint Antoine le Jeune, mort vers 840 (I ch. 33, p. 116-118); saint Luc le Jeune, mort vers 946-949 (NB.

949 est probablement l'année de la naissance de Syméon le Nouveau Théologien; II ch. 11, p. 39-40; III ch. 14, p. 43); saint Euthyme le Jeune, mort vers 989-996 (II ch. 38, p. 122); saint Etienne le Jeune mort en 764 (III ch. 19, p. 55). De ceux-là, un au moins, Euthyme évêque de Madytos (Madyta) est tout récent. Tous les Pères qu'il cite, Evergétinos les tient pour « théophores », et leurs *rhemata* pour inspirés de Dieu, tellement que toute cette littérature s'appelle en bloc *Θεόπνευστος γραφή*: Ecriture inspirée.

2) Evergétinos est un moine, écrivant avant tout pour des moines ou pour ceux d'entre les chrétiens qui veulent tendre à la vie parfaite. Il laissera de côté tout ce que, d'accord avec la tradition monastique, il estime étranger à cette profession, parce que non nécessaire ou même nuisible à l'épanouissement et à l'approfondissement de la spiritualité vécue. Aucune spéculation théologique chez lui. De Denys, pas la moindre trace; rien des grands docteurs du quatrième siècle. Les « Pères théopneustes », ce sont pour lui les Pères du désert et leurs héritiers. De saint Maxime il préférera les œuvres ascétiques. Il en va d'ailleurs de même pour d'autres grands Florilèges destinés à tenir lieu de bibliothèque: le Pandecte d'Antiochus, et celui de Nicon. Le premier cite davantage la Bible, le second a des préoccupations de canoniste, mais ni l'un ni l'autre n'empruntent à peu près rien aux spéculatifs.

Syméon le Nouveau Théologien n'est donc pas absolument exclu de la *Synagogè* pour cause de modernité. Si Paul Evergétinos avait cru qu'il y avait chez lui quelque chose à prendre qui ne fût pas aussi bien dit ailleurs, il ne se serait pas laissé arrêter par un scrupule qu'il n'a pas eu à propos de saint Euthyme le Jeune. Celui-ci est mort après Syméon Studite, qui, nous dit Nicétas, « composa sous l'inspiration du divin Esprit, bien qu'il fût sans lettres, un livre entier rempli de toute utilité spirituelle » [1]; et Syméon de Saint-Mamas le célébra, aussitôt trépassé, par « des hymnes et des éloges d'après une révélation divine », sans compter une « Vie complète ». Or, c'est un fait: Evergétinos ne cite pas une ligne de tout cela, ni de toute la littérature dont ces œuvres furent les prémisses. C'est ou bien qu'il ne les a pas connues, ou bien qu'il n'y a rien trouvé à retenir pour son but.

[1] *Vie de Syméon le Nouveau Théologien, Orientalia Christiana* XII (1928), n. 72.

***

Il se pourrait cependant que l'influence de la nouvelle école de spiritualité ait pénétré dans la *Synagogè* par un autre biais. Toute anthologie se constitue d'après des préoccupations dominantes; aucune volonté d'archaïsme ne réussit à soustraire entièrement qui que ce soit à l'action de son propre temps et milieu. Le choix même des morceaux pris chez les auteurs antérieurs pourrait avoir été guidé, parfois du moins, par une suggestion venue d'illustres contemporains. Il faut donc rappeler les idées personnelles de Syméon pour juger si Paul en a subi le contre-coup.

En ascèse, Syméon n'a aucune originalité, et c'est pour lui grand éloge. Ce qu'il y a de plus caractéristique dans sa doctrine, ce sont ses opinions, on dirait mieux ses idées arrêtées au sujet de la grâce du Saint-Esprit. Cette grâce, il est possible de l'obtenir; il *faut* l'avoir consciemment; qui ne la possède pas de cette façon ne l'a pas du tout et ne peut par conséquent ni lier ni délier, ni enseigner, ni « engendrer spirituellement », c'est-à-dire travailler efficacement à la formation spirituelle d'autrui.

La *Synagogè* de Paul procède selon les étapes de la vie spirituelle. C'est au quatrième et dernier livre que se rencontrent les enseignements des anciens concernant les degrés supérieurs: oraison continuelle et prière en général (Ch. 8-14); apathia (22), theologia (23), « grâce de Dieu » et theoria (24), déréliction (25), extase (26), sacerdoce, sacrifice, communion (27-35); sépulture dans les églises (36-37); droit d'enseigner (38); sacerdoce « nouménal » (*νοουμένη* 39); gouvernement des âmes (40-50).

Il vaudrait la peine d'étudier l'ordonnance de tout l'ouvrage. Elle révélerait, si j'ose dire, les idées de derrière la tête qu'avait, en spiritualité, le fondateur de Notre-Dame Bienfaitrice. Dans les quelques chapitres que nous venons de nommer on peut faire plusieurs remarques: 1) l'oraison continuelle est évidemment le but suprême de la vie, pour Evergétinos comme pour Cassien (Coll. I, 8; cfr. Coll. IX, 2); mais à propos de cette oraison des parfaits, Evergétinos traite, dans les chapitres suivants, de la prière en général. 2) Le traité du sacerdoce et de tout ce qui s'y rattache se place ici, parce que, selon la conviction de l'auteur, non seulement le prêtre doit être parfait, mais la perfection impose de refuser la prêtrise. « Grande est la dignité du sacerdoce; il ne

faut pas y aller spontanément (*προστρέχειν*), mais le récuser par respect si on y est appelé, surtout si l'on croit que l'élection se fait d'initiative humaine et non par désignation divine. Il faut faire de même par rapport au commandement et à l'enseignement » (Ch. 27). Ainsi ont fait Ammonios (*Hist. Lausiaque* ch. 11), Amphiloque d'Iconium, Grégoire d'Agrigente, l'abbé Isaac (*Alph.* Isaac I) [1], l'abbé Matoès (*Ibid.* Matoès 9). Ce dernier « s'en alla un jour de Raïthou dans les parages de Magdala, et son frère était avec lui. Là, l'évêque du lieu l'appréhenda et l'ordonna prêtre. Ensuite, pendant qu'ils mangeaient ensemble, l'évêque lui dit: Pardonne-moi, abbé, je sais que tu ne voulais pas cela, mais je l'ai fait pour recevoir de toi une bénédiction. Le vieillard répondit avec humilité: Au fond de moi j'en avais bien aussi un peu envie [tel semble être le sens]; ce qui me peine, c'est d'avoir à me séparer du frère mon compagnon: je n'ai pas la force de faire tout seul toutes les prières. L'évêque dit: Si je l'en sais digne, je l'ordonne lui aussi. Le vieillard dit: Je ne sais pas s'il en est digne, mais je sais une chose, c'est qu'il vaut mieux que moi. L'évêque l'ordonna donc lui aussi. Et les deux vieillards s'endormirent (du dernier sommeil) sans avoir approché de l'autel pour y faire la prosphora. Matoès disait: J'ai confiance en Dieu: il ne me fera pas grand grief de mon ordination, puisque je ne dis pas la messe. Il faut être irréprochable pour être ordonné ». Evergétinos aurait pu multiplier ces exemples en dépouillant la Vie des Saints. Syméon le Nouveau Théologien opposa lui aussi, selon Nicetas, « *la* louable résistance » (*Vie*, n. 30). N'empêche qu'il fut ordonné exactement à l'âge canonique, trente ans (cfr sa *Vie*, p. LXXXVII et XC). En tout cas, il n'y a rien, en ce chapitre d'Evergétinos, qui force le moins du monde à nous souvenir des doctrines de Syméon.

Pas davantage dans celui sur l'apathia (22), ni dans celui qui concerne l'oraison perpétuelle (8). Sur celle-ci les *Vitae Patrum*, le *Pandecte* d'Antiochus, l'abbé Isaïe, Marc l'Ermite, le *Liber asceticus* de Maxime le Confesseur, Isaac, fournissent ample moisson de textes. Si on cherche pourquoi Evergétinos a mis ce chapitre avant celui de l'apathia, alors que cependant celle-ci paraît

[1] *Alph* = *Apophthegmata Patrum*, série alphabétique, COTELIER, *Eccl. graecae Monumenta*, t. I, pp. 338-712 = PG 65,71-440.

requise pour l'oraison continuelle, la réponse à cette question se trouve dans le dit « d'un des vieillards »: « La prière assidue (*τὸ συνεχῶς προσεύχεσθαι*) conduit rapidement le *νοῦς* à la perfection » (P. 50, col. I infra).

***

Il convient d'examiner de plus près le chapitre 23e sur la théologia, le 24e « sur la grâce de Dieu » et la théoria, le 26e sur l'extase. — Le mot de théologie se rencontre-t-il une seule fois dans les *Vitae Patrum*? Evergétinos ne cite que trois théoriciens: 1) Diadoque, *Centurie* chapp. 7, 8, 68, 72; Maxime le Confesseur, *De Charitate* II 26, 27; III 63, 64, 65, 66, 67, 68, 69, 70, 71, 72; IV, 56, 57, 58, 59, 60, 61, 62, 70, 71, 76; *Centuries Gnostiques* I 8, 9, 15, 16, 17, 19, 20; II 21; I 30, 34, 54, 55, 68, 78, 81, 84; II 10; I 100; II 20, 22, 24, 32, 38, 40, 46, 51, 56, 69, 70, 77, 80, 87, 88, 89; Isaac de Ninive, Logos 18, *Théotokis*, p. 92, 1-8; la suite ressemble à la suite du même logos, mais rédaction différente. Il n'y a rien dans tout cela qui rappelle plus spécialement Syméon. C'est la doctrine traditionelle de la « théologia » mystique, telle que l'enseignaient à la suite d'Évagre les trois auteurs cités et que l'ignoraient les Pères du désert. Quand Evergétinos ne cite pas le *Gérontikon*, c'est toujours parce qu'il n'y a rien trouvé qui se rapportât à son propos, et quand il n'y a rien trouvé, on peut être sûr que rien ne s'y trouve.

Dans le chapitre suivant: « D'où et comment l'intellect devient participant de la grâce de Dieu et monte à la contemplation et s'y maintient », la suscription contient un terme cher à Syméon: « grâce de Dieu », au sens expérimental, sans compter « théoria ». Ici le *Gérontikon* revient, et en première place: Arsène 10, anonyme sur « la culture de l'âme », Pœmen = version arménienne, vol. II, p. 146 (Comment l'âme cesse d'être stérile), Silvanus 4, Sisoès = Tithoès 3, Silvanos 6, Sisoès 27, Moïse 11; puis après un anonyme (p. 92² ss), sept interrogations et réponses fort intéressantes; puis (94²)

L'abbé Isaïe

Logos 4, 9 [1] depuis *λάβωμεν τύπον* — p. 29, n. 10 *τῆς ἐπαγγελίας*; ensuite *ibid.* n. 12 p. 31 avec quelques arrangements jusqu'à *περιοχῆς*; omission; reprend au bas de la page *ἐὰν γὰρ*

[1] *Isaias, Abba Nitrias*, éd. Augoustinos, Jérusalem 1911, p. 26.

ἴδῃ jusqu'à p. 32 βοωθήσεται. Puis logos 4, n. 6, p. 23, l. 5-9; logos 7, n. 2,3 jusqu'à πραότητα; puis n. 4,5 depuis ἄλλαι δὲ τέσσαρες; n. 9 p. 47, n. 10 jusqu'à κνιπίας; logos 21, n. 3 depuis ὅστις οὖν; logos 25 n. 23 p. 176 (avec variantes) n. 25, p. 174 σπουδάσωμεν; πᾶσαν οὖν τὴν δύναμιν p. 174 n. 21; n. 20 p. 173 οὗτοί εἰσιν οἱ λόγοι; logos 26 n. 2 p. 183 εἶπεν ὁ αὐτός.

MARC L'ERMITE.

p. 97² = De Baptismo PG 65,1004B jusqu'à ἐνεργεῖται ὑπὸ τῆς ἁμαρτίας; εἰ οὖν λέγεις ὅτι ἠλευθερώθημεν = PG 65, 689 A. Ἐρώτησις — Β αὐτεξούσιον.

— 98, l. 5: καθόσον = PG 65,1004 dern. l. — 1008 C πληρώματος τοῦ Χριστοῦ (avec des omissions!).

— 98² τελείαν οὖν = PG 65,1012 AB — ἐσμεν τέκνα θεοῦ.

— 98² Ἐρώτησις. ὁ οὖν βαπτισθείς = PG 65,1008 D — 1009 A εἰρήκαμεν λόγον.

— 99¹ ὁ Κύριος — εὑρίσκεται.

— 99¹ ὅπερ οἶκος — βούλεται = De his qui putant... n. 104-108, PG 65,945 AB.

— 99¹ ὥσπερ ὑετός — παράκλησις = *ibid.* n. 109.

— 99¹ ὅταν οὖν ἀκούσῃς — σκοτίζεται = *ibid.* n. 110.

— 99¹ sv. Ὁ μισῶν = *ibid.* n. 111.

— 99² ἡ τῶν πραγμάτων — ῥυομένην σε = *ibid.* n. 135.

— 99² Χρὴ γὰρ πρῶτον — μέλλοντι = ? (3 lignes).

DIADOQUE.

EVERG. IV c. 24 p. 99² Μίαν αἴσθησιν = DIAD. 29,30 — οὕτω καὶ ὁ νοῦς (WEIS-LIEB, p. 34,7).

p. 100¹ ὅταν ἐπάνω = *ibid.* 30 à la suite (!coupe??)

— 100¹ νοῦν καθαρίσαι = DIAD. 28.

— 100¹ ὥσπερ ἡ θάλασσα = DIAD. 35.

— 100² ὅτι μὲν ὁ νοῦς ὅταν = DIAD. 40.

— 100² οὐ δεῖ οὖν = *Ibid.*

— 100² ἄλλη ἐστὶν ἡ ἀγάπη = DIAD. 34.

— 100² ὥσπερ ὁ ἀὴρ οὗτος = DIAD. 75.

ISAAC NIN.

EVERG. IV, c. 24 p. 101¹ ψυχὴ ἡ τὸν θεόν = Logos 23, p. 131 χαρισμάτων.

— 101 τίς ἀγαπῶν τὰς φλυαρίας = Logos 23 p. 135.

— 101[1] Ἐρώτησις· τίς ἡ αἰτία τῶν ὁράσεων = λόγος 85 p. 499-500 (fin, avec variantes).

— 101[2] οὔτ' αὐτὸν ἡ ὅρασις = *ibid.* p. 501 → παράκλησιν ἐκ τόπου.

MAXIME

EVERG. IV, c. 24 p. 102.

— 102[1] ὥσπερ ὁ ἥλιος = *De Car.* I, 95+96.

— 102[1] ὁ ἐπαγγελλόμενος = *De Car.* IV 78+79.

— 102[1] τὸ θυμικὸν τῆς ψυχῆς = *De Car.* 80+86.

— 102[1] ὁ θεὸς ἥλιος = Cent. Gn. I, 12 + une phrase (2 lignes)

— 102[2] δοξάζει τὸν θεόν = Cent. Gn. II, 72.

— 102[2] τὸ ἤγγικεν = Cent. Cn. II, 91.

— 102[2] ἡ τοῦ Πατρὸς = Cent. Gn. II, 92.

« Grâce de Dieu », cela signifie pour Evergétinos, comme pour les auteurs qu'il cite, comme pour plusieurs qu'il pourrait citer, non pas une qualité ou un état ontologique, mais une expérience psychologique: la conscience plus ou moins durable de l'union à Dieu et de la facilité, légèreté, euphorie, allégresse qui en résulte. Il y a du reste des nuances importantes entre les doctrines représentées ici: tel dit du *Gérontikon* semble admettre que le sentiment ne trompe pas: « L'abbé Arsène dit: Si nous cherchons Dieu, il nous apparaîtra; et si nous le retenons, il demeurera avec nous » (p. 92 col. 1 = *Alph.* Arsène 10); mais les autres apophthegmes insistent plutôt sur *les moyens* d'arriver à la perpétuelle union de pensée avec Dieu. Il est remarquable qu'à travers 636 pages in-folio, pas une seule fois ne sont citées les *Homélies Spirituelles* du pseudo-Macaire, œuvre pourtant essentiellement monacale. Evergétinos se tient en garde contre tout ce qui ressemblerait au messalianisme et exposerait à l'illusion. Pour s'en rendre compte, il faudrait évidemment tout lire.

Par ailleurs il y a (p. 93 sv.) une série de sept questions avec leurs réponses qui méritent une attention particulière. Elles suivent sans coupure le *Gérontikon*, mais de toute évidence elles n'appartiennent pas à l'Alphabétique et datent d'un temps où les Apophthegmes faisaient déjà l'objet d'exégèse et de discussion. En fait elles se trouvent dans le paradis d'ʿEnan-Išoʿ de Beth ʿAbhê [1]. Ces pages ont ceci de remarquable, qu'elles prennent la défense de

[1] BEDJAN, *Acta Martyrum et Sanctorum*, vol. VII, Paris-Leipzig, 1897, p. 979-985.

la contemplation imaginative, ou, pour éviter cette expression déplaisante à certains esprits, disons: de l'imagination au service de la vie intérieure. Après une demande concernant l'*antirrhésis* contre les suggestions diaboliques, le disciple veut savoir: « De quelle manière un tel homme doit s'adonner à la théoria? *Réponse*: Comme les Saintes Ecritures nous l'enseignent: Daniel ⟨Le⟩ voyait comme un « ancien des jours »; Ezéchiel sur un char de chérubins; Isaïe sur un trône sublime et élevé; Moïse persista, voyant en quelque sorte l'invisible. — *Qu.* Comment l'intellect peut-il contempler ce qu'il n'a jamais vu? — *R.* N'as-tu jamais vu un roi assis, par exemple sur les icones? — *Qu.* Et l'intellect doit-il se représenter la divinité? — *R.* N'est-il pas mieux de se la représenter que de consentir aux pensées impures? — *Qu.* Mais peut-être cela sera-t-il tenu pour péché? — *R.* Tiens-toi seulement à ce que les prophètes ont vu historiquement, et ce qui est parfait viendra. Comme dit l'apôtre: nous voyons maintenant dans un miroir, comme en énigme; mais alors (nous verrons) face à face. Ce mot *alors*, de toute évidence, l'Apôtre l'entend au sens de « après la dissolution du corps ». Néanmoins, quand l'intelligence sera parfaite, dès ici-bas elle voit librement (*παρρησίᾳ*). — *Qu.* Cette pratique ne comporte donc pas de dérangement cérébral? (*ἔκστασις φρενῶν*). — *R.* Absolument pas, si l'on combat véritablement. Je me souviens qu'une fois j'ai passé une semaine entière sans me rappeler un souvenir humain; et un autre m'a raconté ceci: je marchais une fois sur une route, et je vis deux anges marcher avec moi de part et d'autre, et je ne fis pas attention à eux [1]. — *Qu.* Pourquoi n'as-tu pas fait attention à eux? — *R.* Parce qu'il est écrit: Ni un ange ni un esprit ne pourra nous séparer de l'amour du Christ [2]. — *Qu.* L'intellect peut-il contempler toujours? — *R.* Sinon toujours, du moins quand la pensée est en butte aux passions, qu'elle ne tarde pas à se réfugier en Dieu par la prière contemplative. Je t'assure que si la pensée se rend parfaite en cela, une montagne se déplacera plus facilement que la pensée ne sortira de là. Comme un homme enfermé dans une prison obscure, une fois élargi et revenu à la lumière, ne veut plus se souvenir de l'obscurité, ainsi l'intelligence, quand elle commence à voir sa propre splendeur, ne veut plus s'en départir si peu que ce soit. Un des Pères disait: Une fois je

[1] Ce fait est évidemment transcrit de Nil., *De Oratione* ch. 112, PG 79,1192 C.

[2] Cfr. *ibid.*

voulus éprouver ma pensée pour voir si elle divaguerait au cas où je la laisserais aller à travers le monde. Je la laissai aller, et elle demeura sur place, ne sachant où aller, jusqu'à ce que je la repris. Elle savait que si elle s'en allait vagabonder, je saurais la dompter. Pareille pratique se réalise pour les hésychastes avec l'humilité et la prière. Car l'habitude de prier fréquemment en toute humilité, mène rapidement le *noûs* à la rectitude ».

Ce plaidoyer pour l'imagination dans un chapitre sur la théoria ne manque pas d'intérêt, d'autant plus qu'il a la malice d'utiliser le *De Oratione* d'Evagre, une des œuvres les plus nettement contraires à tout usage de phantasmes. On aimerait à savoir quel est l'auteur de ces questions et réponses et le pays où il a vécu. Nous savons du moins maintenant que Paul Evergétinos n'a pas d'idée psychologique arrêtée sur la contemplation; de préférence il suit ici, comme ailleurs, les Pères, avec leur simplicité et leur largeur d'esprit. Ni la poursuite à outrance du « sentiment spirituel », ni la rigidité d'un système purement noétique. La vie, la vie chrétienne totale qui utilise toutes les facultés humaines pour atteindre Dieu.

Les longs extraits de l'abbé Isaïe qui suivent (p. 94 col. 2 — 97 col. 2) font l'éloge de la « véritable théoria »; mais ils ressassent l'impossibilité d'y parvenir sans passer par la pratique. D'abord Lia, ensuite Rachel. « Si tu es jeune sans avoir accompli le servage corporel, et que tu entendes parler des sublimes vertus des Pères, ne t'y précipite pas par désir de les posséder en tout repos; elles ne te viendront pas si tu ne fais pas l'agriculture qu'elles requièrent; et si tu la fais, elles te viendront d'elles-mêmes » (Everg. IV c 25 p. 95 col. 2 infra sv. = Augoustinos, logos 4 n. 6 p. 23 l. 5-9). « Appliquons-nous donc à la pratique, et l'Esprit-Saint habitera en nous, comme dit le Seigneur: Si vous m'aimez, gardez mes commandements... » [1].

Les passages de Marc l'Ermite, le grand adversaire du messalianisme, vont dans le même sens plus clairement encore. Le seul fait qu'ils soient pris dans le *De Baptismo* suffit à indiquer leur tendance [2]. Le principe fondamental de l'hérésie messalienne croule du moment qu'on admet une grâce inconsciente, et c'est ce que fait

(1) Cfr. Jo 14,15-17; Everg. p. 97 col. 1 — Augoustinos p. 173, 174, 183.

(2) Cfr. E. Peterson, *Die Schrift des Eremiten Markus über die Taufe und die Messalianer, Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft*, 31, 1932, p. 273-288.

avec toute la netteté désirable Marc l'Ermite. Le baptême nous donne *toute* la grâce, *μυστικῶς*, secrètement. Evergétinos transcrit sur quatre colonnes les passages de Marc qui répètent cette assertion. Et c'est exactement le contraire de ce que Syméon le Nouveau Théologien essaiera de prouver avec une dialectique passionnée: « contre ceux qui disent posséder inconsciemment le Saint-Esprit et qui pensent l'avoir reçu en eux au saint Baptême » (1).

Diadoque est un autre adversaire du messalianisme. « Il ne faut pas embrasser la vie ascétique dans cet espoir » de voir, d'expérimenter; il faut seulement viser au parfait amour de Dieu. Aimer Dieu « en toute conscience et certitude », c'est une formule admissible, à condition de lui faire signifier seulement: l'aimer de toute notre âme, de tout notre cœur, de toute notre intelligence (Evergétinos, IV c. 24, p. 100, col. 2 = Diadoque ch. 40).

Isaac de Ninive, appelé abbé Isaac ou saint Isaac par Evergétinos, a ramené chez les Grecs par un long détour la spiritualité évagrienne, enrichie de profondes notations psychologiques, fruit de l'expérience personnelle. Lui aussi rappelle la grande leçon: d'abord les « travaux du corps », ensuite l'« activité d'âme » qui en naît comme l'épi du grain, ensuite, s'il plaît à Dieu, les « charismes de l'esprit ». Cette leçon commune, Isaac la redit en des termes qui nous sont plus familiers, pour la bonne raison qu'ils nous proviennent en partie de lui: pas d'union à Dieu sans détachement de la matière; pas de consolations divines sans renoncement effectif aux consolations humaines. Cet enseignement s'appuie d'ailleurs sur les Vies des Pères (*Vitae Patrum* V, XV, 13; PL 73,956 C), ce qui est pour Evergétinos la meilleure garantie d'une saine doctrine.

Et finalement Maxime le Confesseur répète la même leçon: « Aie grand soin de pratiquer la charité et la continence, afin de garder sans trouble la partie émotive de l'âme, et de conserver, indéfectible, l'éclat de l'âme. La puissance irascible de l'âme, tiens-la en bride par la charité; la concupiscible par la continence; à la rationnelle donne les ailes de la prière: et la lumière de l'intelligence ne s'obscurcira jamais » (= *De Car.* IV, 79-80).

Pour rien de tout cela l'influence de Syméon le Nouveau Théologien n'était le moins du monde nécessaire. Ce n'est pas chez lui, surtout, que Paul Evergétinos a pris sa réserve à l'égard des phénomènes mystiques.

(1) Cfr. *Orientalia Christiana* IX, 1927, p. 173-209.

***

Le chapitre 25 traite de la *déréliction*. Il est court: à peine une page. Et, sauf un alinéa de saint Maxime (*De Car.* IV, 96) dont la doctrine est d'ailleurs empruntée à Evagre (*Gnostique* [1], 132), tout provient de Diadoque [2]: et affirme, encore contre les messaliens, que la grâce ne s'identifie pas avec la conscience de la grâce. On peut parfaitement avoir l'une sans l'autre. Syméon le Nouveau Théologien ne parle pas de déréliction, et pour cause. Comme il érige ses propres expériences en théorie, s'il avait connu la déréliction, il aurait dû soit abandonner une de ses thèses principales, soit admettre que lui aussi perdait parfois la grâce du Saint-Esprit et donc le droit d'enseigner, de lier et délier, de former des enfants spirituels. On peut noter encore que Paul Evergétinos aurait trouvé des descriptions de ces délaissements chez Isaac le Syrien. Il a pensé qu'il n'y avait pas lieu d'insister, après la phrase péremptoire de saint Maxime qui termine le chapitre: Il y a quatre manières de déréliction et « toutes sont salutaires et remplies de la divine bonté et philanthropie ». C'est certainement de propos délibéré qu'il ne veut pas s'attarder ni attarder ses lecteurs dans cette psychologie des phénomènes mystiques, à l'instar de Syméon de Mésopotamie ou de Syméon dit le Nouveau Théologien. L'important c'est de savoir quel est le but: aimer Dieu de tout son être, et quelle voie mène au but: la pratique de toutes les vertus, et par-dessus tout de la charité.

Le chapitre 26 montrera encore plus nettement cette sobriété et ce réalisme d'Evergétinos. « Que la théoria fait sortir le *noûs* de lui-même (*ἐξίστησι*) et le prépare à oublier toutes les choses d'ici-bas. Que la grâce de l'Esprit devient tout pour les parfaits: nourriture, boisson et vêtement. De fait certains saints n'usaient de ces choses soit en aucune façon, soit avec une parcimonie au-dessus de la nature, fortifiés qu'ils étaient par la grâce ». — Il pourrait s'agir là de l'extase, puisque le verbe y est, à défaut du

(1) *Evagrius Ponticus*, éd. W. FRANKENBERG, Berlin 1912, p. 551.

(2) — 102² *ἡ παιδευτική* = DIAD. 86 (W. LIEB, p. 118 l. 8).
— 103¹ *ἡ* » *παραχώρησις* = DIAD. 86 (p. 120).
— *ἐνταῦθα δὲ* = *ibid.* l. 15.
— *ἡ χάρις ἐν ἀρχῇ* = DIAD. 69 (p. 84).
— 103² *δεῖ οὖν* = *ibid.* (l. 23 ss.).

substantif. Dès lors nous pourrions nous attendre à lire des extraits de Denys ou d'autres philosophes de la spiritualité. *Tout* le chapitre est tiré du *Gérontikon*, à l'exception d'une longue note qui est du Père, c'est-à-dire d'Evergétinos.

Quelles sont ces extases? C'est Jean Colobos tressant une chaîne suffisante pour deux corbeilles, et n'en faisant qu'une, parce que « sa pensée était plongée dans la théoria » (*Alph.* Jean C. 11). Le même oubliant par quatre fois un frère qui frappait à sa porte pour prendre ses corbeilles (*Ibid.* 30). Le même encore laissant à la porte un chamelier venu pour affaire: « parce qu'il avait la pensée tendue vers Dieu » (n. 31). C'est un calligraphe chargé de copier un livre, et qui « parce qu'il a le *noûs* plongé dans la théoria », omet des versets et oublie de ponctuer (*Ibid.* Abraham 3). C'est l'abbé Pœmen déclarant à l'abbé Isaac que le chant d'un coq ne lui donne aucune distraction (Pœmen 107). C'est surtout Sisoès à qui « son disciple disait souvent, l'heure venue: Lève-toi, abbé, mangeons; et qui répondait: N'avons-nous donc pas mangé, mon enfant? Et le disciple répondait: Non, Père. Et le vieillard disait: Si nous n'avons pas mangé, apporte et mangeons » (Sisoès, 4).

Là-dessus, Paul Evergétinos se prend d'enthousiasme et y va d'une colonne entière de sa prose et de ses idées à lui.

« Ce vieillard était rempli de l'action et de la grâce du Saint-Esprit au point non seulement d'être exempt de faim et de soif matérielles, mais de ne plus sentir du tout s'il avait pris ou non de la nourriture visible. Nourri par Dieu de la nourriture qui ne s'écoule ni ne s'évacue, il s'en trouvait toujours rassasié, et par suite insensible à l'alimentation terrestre. Cet avantage, beaucoup d'autres saints l'ont eu de la part de Dieu: lesquels ou bien jamais, ou seulement de loin en loin prenaient de la nourriture matérielle. Le Seigneur Lui-même, qui s'est fait cause première du salut et des charismes divins pour le genre humain, en a montré le modèle dans son humanité.

« En effet, il est écrit de Lui qu'ayant jeûné quarante jours et quarante nuits, il eut faim *après*; le texte démontrant par là que, *avant*, il n'avait pas faim, parce qu'il était plein de l'énergie de l'Esprit. Mais alors, la grâce se retirant pour donner au tentateur l'occasion de l'attaquer, il eut faim en sa qualité d'homme. Ce qui précéda était surhumain, puisque la nature ne saurait, je ne dis pas pendant une quarantaine, jour et nuit, mais même sept

jours, subsister sans nourriture. Et que cette affirmation soit vraie, les paroles mêmes le démontrent qu'il prononça pour rétorquer la fourberie du malin. Celui-ci avait en effet avancé une proposition ironique: Si tu es le Fils de Dieu, dis que ces pierres deviennent des pains; par où il Le provoquait à blasphémer de ce que le Père, après Lui avoir rendu témoignage au baptême de Jean, ne Lui avait pas procuré d'aliments, à Lui qui depuis quarante jours déjà était à jeûn dans le désert et qui maintenant avait faim. C'est du moins ce que l'ennemi de la vérité supposait; par son impuissante suggestion il demandait que les pierres fussent transformées en pains, et il aurait provoqué le Seigneur à la pusillanimité et au blasphème, s'Il n'avait à son tour rétorqué la mauvaise foi de l'autre et flétri son ignorance du devoir en répondant: Il est écrit: l'homme ne vit pas seulement de pain, etc.; par ce seul mot Il se démontrait Lui-même sans besoin, alimenté qu'Il était par la divine parole, et faisait l'apologie du Père en Le disant juste et aimant et véritable en toute réalité. C'est aussi de cette nourriture, je pense, que ce vieillard (Sisoès) était rassasié sans cesse par l'Esprit; et c'est cela qui le rendait absolument insensible à l'égard du manger ».

Et les anecdotes reprennent: Macaire le Citadin mange un jour, et refuse le lendemain parce que, dit-il à ceux qui l'y invitent: « vous, vous êtes chair; mais moi, je ne veux pas manger maintenant; c'est-à-dire je n'ai pas envie de nourriture (= *Alph.* Macaire le Pol. 1); un anonyme qui, près avoir dit à son disciple de préparer un plat de lentilles pour lui et pour son hôte, s'absorbe avec celui-ci dans la conversation spirituelle au point qu'ils ne s'aperçoivent pas des vingt-quatre heures qui passent, et mangent seulement le lendemain le repas préparé pour la veille (= *Vitae Patrum*, V, IV, 56, PL 73, 871 B C). Deux autres encore, lors d'une de ces visites qui abolissaient toutes les lois du jeûne, se mettent avant de manger à faire « une petite synaxe » qui dure la nuit entière, et se séparent à l'aurore sans songer à aucune réfection corporelle (*Ibid.* n. 57). Suit une anecdote qui a tout l'air d'être un doublet de *Vitae Patrum* V, IV, 56. Enfin, du *Pré Spirituel*, ch. 100, PL 74,165 A B, l'histoire un peu fantastique (signe d'un temps plus récent!), d'un pèlerin qui va du Jourdain au Sinaï, du Sinaï à Alexandrie, d'Alexandrie à Jérusalem sans jamais manger qu'au terme de chacune de ces longues étapes, donc trois fois en tout: « il avait la grâce de Dieu qui le soutenait ».

Et c'est tout ce que le fondateur du monastère de la Théotokos Bienfaitrice sait ou veut savoir de l'extase pour lui et pour ses moines, et cela trente ans après la mort de Syméon le Nouveau Théologien, au moment même où Nicétas Stéthatos éditait les œuvres complètes du plus grand mystique byzantin.

***

Les chapitres 27-35, p. 105-122, traitent du sacerdoce, du saint sacrifice et de la sainte communion; les chapitres 36 et 37, p. 123-126, de la sépulture. Nous pouvons les laisser de côté, comme ne se rapportant pas à notre sujet présent.

Mais il vaut la peine de nous arrêter aux deux suivants qui, d'après leurs titres, pourraient contenir quelques échos des luttes de Syméon pour les privilèges des spirituels.

Chapitre 38, p. 126[1]. « Qu'il n'appartient pas à chacun d'enseigner, mais seulement à celui qui a été mis en avant par la divine Providence pour cela, comme capable, et qui fait ce qu'il enseigne et qui a vaincu les passions. L'homme vulgaire (εὐτελής) au contraire doit veiller sur soi afin de ne pas se détruire lui-même en voulant édifier autrui. Qu'ils sont rares, mais qu'il s'en trouve cependant qui, conduits dès le commencement par l'Esprit-Saint, n'ont eu aucunement besoin d'une conduite humaine, et sont cependant devenus plus tard conducteurs d'autrui. Chose qu'il nous faut seulement admirer et non pas imiter, en considération de notre faiblesse ».

P. 126[1] sv. = Grégoire le Grand, *Dialogues* I ch. I, PL 77,153 C – 158 A. Il s'agit de saint Honorat de Fondi. Evergétinos ne cite que la seconde moitié du texte, pour introduire la question: « Je demande donc, Révérend Père, cet homme illustre qui devint plus tard maître de disciples, a-t-il eu d'abord un maître? ». — La réponse est citée tout entière: Le don du Saint Esprit n'est pas limité (Evergétinos *στεφανοῦται*, lire *στενοῦται*) par une loi, encore que nous, nous devions respecter celle-ci: ut praeesse non audeat qui subesse non didicerit. Il y a des exceptions: saint Jean Baptiste, Moïse. Ce sont là des faits respectables, non pas imitables.

Après quoi Evergétinos enchaîne: « Tel fut aussi notre saint Père Benoît ». Suit un résumé en quelque vingt-cinq lignes de saint Grégoire, Dialogue II: Saint Benoît non plus n'a pas eu de maître, et eut cependant, de son vivant, de nombreux disciples.

« Tels furent aussi les coryphées d'entre les Pères, le grand Antoine et Euthyme les grands (sic !). Ceux-là aussi eurent pour maître non pas un homme, mais Dieu et leur conscience, et ils sont devenus les illuminateurs de l'univers. Tel était saint Apollos, et le Stylite Daniel et Alypius, et le plus grand (de tous), Syméon ».

Rédaction manifestement un peu hâtive [1]. Quoi qu'il en soit de saint Benoît (qui reviendra plus loin), l'assertion n'est pas exacte pour saint Antoine. Saint Athanase le montre avide de se mettre à l'école d'autres ascètes (*Vita* n. 4), surtout d'un certain vieillard (n. 3) qu'il fréquentait « comme une sage abeille; et il ne retournait pas à sa propre demeure avant de l'avoir vu et reçu en quelque sorte des provisions pour marcher sur le chemin de la vertu ». Antoine avait alors une vingtaine d'années (n. 2), et à trente-cinq ans il demande encore au même vieillard de l'accompagner dans le désert (n. 11).

Pour saint Euthyme [2] c'est tout aussi faux. Il a eu pour maître le « très saint évêque Otreios » qui, l'ayant reçu du « très savant scholastique » Eudoxios, oncle maternel de l'enfant, le prit chez lui dans la demeure épiscopale et *τρόπον τινὰ τεκνοποιησάμενος ἔτρεφεν* (p. 10); ensuite Acacios et Synodios, deux savants ascètes qui furent plus tard évêques de Mélitène, et qui « ayant reçu Euthyme des mains de leur évêque *ἐπαίδευσαν ἀκροτάτην εὐσέβειαν* (p. 11). Tout le chapitre 4 de la *Vie* décrit cette formation. « Et de la sorte jour après jour comme un athlète il combattait et réalisa la maîtrise de la langue et du ventre, la parfaite pauvreté, la véritable humilité etc. » . . . Ordonné prêtre et chargé de veiller sur les couvents de la ville et des environs, « il pensa que ce souci lui créait un empêchement à la vertu », et partit pour le désert de Judée. Là il fait exactement comme avait fait saint Antoine: « il visitait les Pères théophores du désert, apprenait de chacun d'eux sa vertu et sa pratique particulières, pour les imprimer dans sa propre âme ». Si nous ajoutons à tout cela son intimité avec le « théophore Théoctiste », « qu'il aima au point de s'unir à lui d'une affection spirituelle qui rendit les deux pareils d'idées et de mœurs (*ὁμογνώμονας καὶ ὁμοτρόπους*), et fit d'eux pour ainsi dire une seule âme en deux corps » (l. c., n. 7, p. 14), il ne reste rien qui permette de considérer saint Euthyme comme une exception.

[1] Une édition critique laisserait-elle ces lignes dans le texte?

[2] Sa *Vie* par Cyrille de Scythopolis, éd. E. SCHWARTZ, Leipzig 1939.

Quant à Apollos, c'est sans doute celui de l'*Historia Monachorum* (Ch. VIII, Preuschen, p. 32-49). Nous sommes là en pleine thaumaturgie. Le fait de devenir père de cinq cents moines sans avoir été disciple de personne ne constituerait qu'un miracle de plus. Encore n'est-il pas sûr qu'il n'ait eu aucun guide humain. Son « désert se trouvait *πλησίον τῆς οἰκουμένης*, voisin de la terre habitée » (n. 7, p. 34); il ne devint père de moines qu'après quarante ans de vie ascétique (n. 3, p. 33); son principal enseignement concernait la science des *logismes* (n. 16, p. 37), et sa doctrine sur ce sujet est absolument classique (n. 14, p. 36). Pour considérer Apollos comme un autodidacte ou comme un théodidacte au sens exclusif, il n'y a qu'un argument ex silentio en opposition avec des indices en sens contraire.

Saint Daniel le stylite? On se demande comment son nom s'est glissé là. Bien loin de « n'avoir eu aucun homme pour maître », sa *Vie* nous le montre suivant régulièrement les étapes de la carrière cénobitique, depuis le noviciat jusqu'à l'higouménat. Le biographe emploie même à ce propos la formule stéréotypée: « Quand Dieu eut appelé à lui le préposé du monastère, le vertueux Daniel *καλῶς ποιμαίνεσθαι διδαχθεὶς ἄρτι καὶ καλῶς ποιμαίνειν ἐπενοεῖτο* » (1).

Saint Alypios le Stylite? Sa *Vie* mentionne expressément son « père spirituel », le prêtre Théodore « qui l'éleva pieusement et lui enseigna la loi du Seigneur » (1).

Saint Syméon Stylite? Mais il combattit, nous dit Théodoret, pendant dix ans les combats de la piété sous l'higoumène Héliodore (3), ce qui est un noviciat d'une longueur plus que suffisante pour se préparer à la vie solitaire.

Dans la suite du chapitre 38, *tous* les morceaux cités inculquent la *loi* coutumière: Sainte Synclétique (4), et le *Gérontikon* dans une bonne vingtaine d'apophthegmes, et l'abbé Marc en trois lignes laconiques, et l'abbé Isaac, et encore le *Gérontikon* (quatre nouvelles sentences) et finalement saint Ephrem.

En somme les seules exceptions valables que le compilateur byzantin ait trouvées, les seules du moins sur lesquelles il ait trouvé quelques documents en ce sens, ce sont deux latins: Benoît de Nursie et Honorat de Fondi.

(1) *Vita S. Danielis Stylitae*, n. VII, PG 116.977 B.

(2) Doukakis, *Mégas Synaxaristes*, 26 novembre, p. 566.

(3) Theodoret, *Hist. Religiosa*, n. 4, Lietzmann, *Texte und Untersuchungen* 32, 1908, p. 3.

(4) *Vita Syncleticae*, n. 79, PG 28, 1533 B C.

***

Si jusqu'ici nous n'avons rencontré aucune trace des doctrines particulières de Syméon le Nouveau Théologien, voici enfin un chapitre dont le sommaire promet davantage. Syméon a lutté surtout pour faire reconnaître aux spirituels, en dehors de toute ordination, le pouvoir de lier et de délier, et le droit d'enseigner (cfr. *Vie de Syméon,* p. LXXVI-LXXIX). Après sa mort, en 1022, Nicétas Stéthatos a repris le même combat, non seulement en publiant ses œuvres complètes, et en écrivant la Vie de Syméon, mais aussi dans des écrits où il expose ses propres idées. C'est la conscience de son privilège mystique d'enseigner qui a fait de lui, simple moine, un polémiste anti-juif, anti-arménien et anti-latin.

Voici le titre d'Evergétinos IV c. 39: « Que celui qui fait son jugement de par le Saint-Esprit, même s'il n'est pas prêtre, a Dieu pour approbateur (*σύμψηφος*) en ce qu'il décerne; que ce n'est pas aux prêtres seuls mais aussi aux autres, purs de cœur, que (le droit) d'enseigner est octroyé de la part de Dieu; quel est le sacerdoce spirituel (*νοουμένη*); et comment ceux qui vivent dans la solitude doivent communier aux saintes espèces, quand aucun prêtre n'est présent ».

Tout, semble-t-il, ce que Syméon et Nicétas avaient revendiqué est là: 1) le pouvoir de lier et de délier se reconnaît aisément dans l'expression un peu gênée de *τὰς κρίσεις ποιεῖσθαι*; 2) le droit d'enseigner et, en plus 3) quelque chose à quoi Syméon et Nicétas n'avaient pas pensé: le droit, pour les ermites, de se communier eux-mêmes s'ils n'avaient pas de prêtre à leur disposition. Nous laissons ce dernier point aux liturgistes; le texte cité par Evergétinos à l'appui de son opinion est tiré de la *Vie de saint Luc le Jeune* (PG 111, 456 D sv.). — Quant aux deux premiers points, nous aurons une surprise: chacune des deux assertions est appuyée d'un texte tenu pour irrécusable; l'une et l'autre de ces deux citations sont d'origine latine et proviennent des *Dialogues* de saint Grégoire le Grand.

1) Au livre II chap. 23 (PL 66,177-180) celui-ci parle de « deux moniales qui, après leur mort, furent rendues à la communion de l'Eglise par une ' oblation ' de saint Benoît ».

Ces deux religieuses, de noble lignage, avaient demeuré « non loin du monastère » de Benoît. Mais « sicut nonnullis solet nobili-

tas generis parere ignobilitatem mentis » [1], ces deux femmes avaient mauvaise langue au point de devenir insupportables à un homme pieux qui avait accepté de s'occuper de leurs intérêts matériels. « A bout de patience, il alla trouver l'homme de Dieu et lui raconta combien de paroles injurieuses il avait à endurer. L'homme de Dieu, mis au courant, leur manda sur-le-champ: Corrigez votre langue! Si vous ne vous amendez pas, je vous excommunie. C'était de sa part non pas une sentence d'excommunication actuelle, mais seulement une menace. Peu de jours après, les deux femmes trépassaient, sans avoir rien changé à leurs vieilles habitudes, et on les enterra dans l'église. A partir de ce jour, quand on célébrait la messe dans cette église, au moment où le diacre criait: Si quelqu'un ne communie pas, qu'il sorte, la nourrice des deux moniales les voyait surgir de leurs tombes et sortir de l'église. Ce fait s'étant répété souvent, elle se rappela ce que l'homme de Dieu leur avait mandé de leur vivant. Le serviteur de Dieu, averti, donna aussitôt de sa propre main une oblation, en disant: Allez, faites offrir à Dieu pour elles cette oblation, et elles ne seront plus excommuniées. Une fois l'oblation immolée pour elles, lorsque le diacre cria selon la coutume que les non-communiants sortissent de l'église, on ne vit plus les deux défuntes sortir. D'où il apparut manifestement que puisqu'elles ne se retiraient pas avec ceux qui étaient privés de la communion, elles avaient reçu la communion de la part du Seigneur par l'intermédiaire du serviteur du Seigneur ».

De toute cette longue histoire traduite de façon prolixe par Zacharie, Paul Evergétinos ne transcrit que la fin en glosant un peu pour la rendre intelligible: « Une fois offerte la prosphora donnée par saint Benoît, lequel n'était pas prêtre, pour les deux vierges qui après leur mort sortaient de l'église parce qu'elles avaient été excommuniées par lui, lorsque le diacre cria selon la coutume que les non-communiants sortissent de l'église, les défuntes ne furent plus vues par la nourrice sortir de l'église. En foi de quoi nous croyons, Pierre, sans ombre d'hésitation, que, au moment où la prosphora fut immolée pour elles, aussitôt elles reçurent le pardon et furent déliées du lien par le Bienheureux Benoît ».

2) La seconde histoire concerne le droit de prêcher. Elle est tirée du même ouvrage (l. I, chap. 4, PL 77,170).

[1] Parfois une origine noble fait le cœur ignoble.

« Un gentilhomme de la province de Nursie, nommé Félix, père de ce Castorius qui habite maintenant avec nous en cette ville de Rome, savait que le vénérable Equitius n'avait pas reçu d'ordres sacrés; comme il le voyait cependant parcourir les villages et y prêcher assidûment, il eut un jour, du fait de leur amitié, la hardiesse de lui dire: Toi qui n'as pas d'ordre sacré, et qui n'as pas reçu licence de prêcher de la part du Pontife romain dont tu relèves, comment as-tu la présomption de prêcher? Contraint par cette mise en demeure, le saint homme indiqua de quelle façon il avait reçu licence de prêcher. Il dit: Ce que tu me dis là, moi aussi je le prends en considération. Mais une nuit, un beau jeune homme m'est apparu dans une vision, et a placé sur ma langue un instrument médical nommé phlébotome (lancette) en me disant: Voici que j'ai mis mes paroles dans ta bouche: sors, et va prêcher. Depuis ce jour-là, même si je le voulais, je ne pourrais pas ne pas parler de Dieu ». Cette dernière phrase devient dans le grec de Zacharie: « Depuis ce jour-là, même si je voulais me taire, je ne le pourrais en aucune façon, Dieu me forçant à parler ». Des deux colonnes de grec qui suivent (PL 77,170 C-175 A) Evergétinos ne retient que le fait décisif: « La renommée de sa prédication parvint jusqu'à Rome. Certaines gens en eurent de la jalouise et allèrent parler contre lui au patriarche: Quel est, disaient-ils, ce rustaud qui s'arroge le pouvoir de prêcher et qui usurpe la diaconie de votre toute-sainteté, de sa propre initiative (*αὐτομολῶν*), obstinément (*ἀμεταθέτως* Everg.; *ἀμαθεστάτος*, *sic*, PL 77,171 B)? Qu'on envoie donc, s'il vous plaît, quelqu'un pour l'amener ici, afin de lui apprendre quelle est la constitution (*κατάστασις*) de l'Église. Et ils ne cessèrent d'accuser qu'ils ne lui eussent persuadé d'envoyer le *defensor* Julien pour leur amener le saint. Mais quand celui-ci fut venu, la nuit suivante, le patriarche, dans une vision, fut effrayé de l'audace que constituait pour lui le simple fait d'avoir envoyé quelqu'un vers le saint. Il se leva donc, et manda à Julien qu'il n'osât pas faire bouger le saint de son monastère ».

Il vaudrait la peine de comparer les trois textes, de Grégoire, de Zacharie et de Paul Evergétinos, pour voir ce que le premier n'a pas craint de dire, ce que le second en a conservé ou mitigé, ce que le troisième a supprimé. Disons seulement que ce dernier a eu le bon goût de laisser de côté, comme n'important pas à son propos, des passages où nous aurions pu craindre qu'un byzantin contemporain de Michel Cérulaire ne trouvât quelque malin plaisir

à s'attarder. Le fondateur du monastère de la Très Sainte Théotokos-Bienfaitrice est un homme sérieux, et un moine à qui nul n'a besoin de dire, comme le cardinal Humbert le dit au Studite Nicétas Pectoratus, de s'en tenir à sa profession.

Après ces deux histoires latines, Evergétinos ne trouve à produire qu'un bref chapitre de saint Maxime sur le sacerdoce spirituel: « Fait figure de diacre, celui qui entraîne le noûs aux sacrés combats, et qui chasse (Evergétinos *ἀπολαύων*, lire *ἀπελαύνων*) de lui les pensées entachées de passion; de prêtre, celui qui l'illumine pour la science des êtres; d'évêque, celui qui le rend parfait par l'onction de la gnose de l'adorable et sainte Trinité ». Ce texte (dont j'ignore l'emplacement dans les œuvres de Maxime), répète, dans une terminologie provenant d'Origène, une gradation exprimée inlassablement par Evagre et ceux qui dépendent de lui [1]. Ni Evagre ni saint Maxime ni Evergétinos n'ont jamais entendu cette façon de parler autrement qu'au sens allégorique. Du reste *λόγον ἐπέχειν τινός* ne signifie pas être matériellement ce qu'est cet autre, mais équivaloir à lui dans une autre ligne, analogiquement.

Les chapitres suivants (40-50) jusqu'à la fin du livre traitent des devoirs d'un bon pasteur ou supérieur. Nous pouvons donc arrêter là notre enquête.



Il en résulte que nulle part, chez ce grand connaisseur de la littérature spirituelle qu'était Paul Evergétinos, n'apparaît la moindre influence de Syméon le Nouveau Théologien. Là où elle aurait pu le plus aisément se faire jour, dans le chapitre concernant les pouvoirs des spirituels non prêtres, il faut remarquer plusieurs choses: 1) Il ne vient pas un instant à l'esprit du compilateur byzantin de mettre au rang des pouvoirs sacerdotaux ce que nous appelons la direction spirituelle. Personne, absolument personne, à Byzance, ni dans aucun pays chrétien d'Orient, n'a jamais émis le moindre doute au sujet du pouvoir, ou même du devoir qu'ont les spirituels de travailler au salut et à la perfection des âmes individuelles qui se confient à eux. Evergétinos a traité amplement de la direction, au premier de ses quatre livres, parce que c'est avant tout une nécessité pour les commençants. La seule condition pour « juger les pensées », c'est d'être diacritique (livre I,

(1) Cfr. Origène, *in Mat. comm. series*, PG 13,1616.

ch. 24, p. 65-72). Si Syméon de Saint-Mamas n'avait revendiqué rien de plus, il n'aurait jamais eu maille à partir avec le syncelle du patriarche, Etienne de Nicomédie.

2) Mais Syméon était allé beaucoup plus loin, négativement, en déniant aux membres de la hiérarchie la juridiction qui tient au pouvoir d'ordre, et positivement, en l'attribuant, sans pouvoir d'ordre, aux saints, aux impassibles, aux parfaits tels que son père spirituel. De cela la *Synagogè* de Paul ne contient pas l'ombre, même dans le chapitre 39 du livre IV. Il ne faut pas le séparer de ceux qui traitent de la grandeur du sacerdoce (IV, ch. 27-29). Le chapitre 28 parle de prêtres indignes, mais loin de les déclarer déchus de leur prérogative, il enseigne expressément le contraire.

3) Reste le fait que les deux seules histoires produites dans le chapitre 39 comme preuve du droit de « faire des jugements » et de prêcher, en vertu d'une délégation purement spirituelle, sont des histoires occidentales, latines, bénédictines, romaines. On pourrait être tenté de chercher comme explication de ce fait une arrière pensée ironique de Paul Evergétinos. Ce serait pure fantaisie. Grégoire *Dialogos* [1] ne répresente pas du tout, pour Paul, des idées ou des réalités occidentales; il est tout simplement un auteur classique de la spiritualité chrétienne, et reconnu comme tel par tous les byzantins, exactement comme Cassien, et, après le neuvième siècle, Isaac de Ninive. Si Paul avait eu quelque raison particulière de citer ces deux histoires latines, ne serait-ce pas plutôt le fait que leur narrateur était saint Grégoire, pape et patriarche d'Occident, ce qui leur confère une autorité incontestable ? Si le gardien-né de l'ordre ecclésiastique approuve la conduite de saint Benoît, du « vénérable Équitius » et du Pape son prédécesseur qui laissa faire ce dernier, quelle objection pourrait-on encore soulever? Plus probablement cependant, Evergétinos n'-a-t-il pas même pensé à cela: il a trouvé ces textes, et il les a insérés dans sa *Synagogè* pour l'instruction de ses moines. Si, malgré tout, l'on tenait à voir dans l'en-tête de ce chapitre 39 un écho des prétentions du Nouveau Théologien, il faudrait alors reconnaître que le fondateur de Sainte-Marie Bienfaitrice leur a enlevé ce qu'elles avaient d'exorbitant, et les a réduites exactement aux proportions de ce qu'il croyait admis par l'autorité romaine.

I. HAUSHERR, S. I.

[1] C'est-à-dire le pape saint Grégoire le Grand.

Argiro contra Dexio

(Sobre la luz tabórica)

1. Teodoro Dexio no era palamita. Al contrario, figuró siempre en el grupo de teólogos — bien selectos, por cierto —, que opugnaban a Pálamas sin tregua. En el *Διάλογος περὶ θεολογίας δογματικῆς*, que hacia el 1365 compuso Filoteo de Selimbria (1), aparece al lado de Barlaam, Nicéforo Grégoras, Acíndino, Isaac Argiro y Teodoro Atuemes, enfrentándose con el mismo Gregorio Pálamas y sus dos incondicionales sostenedores, el emperador Cantacuzeno y el patriarca Filoteo Kókkinos. Y porque no se diga que bien pudiera ser esto mera ficción del célebre *Diálogo*, tenemos el hecho real e indiscutible de encontrar a Dexio en las sesiones del Sínodo palamítico de las Blaquernas (mayo-junio de 1351), formando piña con los mayores contradictores de Pálamas, como lo refiere él mismo en sus escritos autógrafos y lo vemos consignado en el libro XVIII de la *Historia Bizantina* de Nicéforo Grégoras. « Vinieron [al Sínodo] — escribe — no pocos varones insignes en ciencia y erudición, egregiamente preparados con las armas de la Sagrada Escritura, cuyo solo aspecto daba bien a entender que en nada cederían a fraude alguno, cuando se tratase de defender la fe ortodoxa ». Y enumera Grégoras el primero de todos a Dexio, « que ya de antes florecía en ciencia y en virtud, y que ahora, en estas lides religiosas, hizo honor a la rectitud que indica su nombre » (2).

(1) Cfr. M. Jugie, *Theol. Dogmat. Christ. Orient.*, II, 122. — La obra de Filoteo, en el ms. Patmiacense gr. 366, ff. 369-411.

(2) N. Gregoras, *Historia Byzantina*, XVIII, 5, 5: MG 148, 1153 C. — La presencia de Dexio en el Sínodo queda atestiguada también en un fragmento del Tomo antipalamítico de hacia 1370 — minuta preparatoria del Sínodo Antioqueno, que tal vez no se llegó a celebrar nunca, compuesta por Isaac Argiro —, como se conserva en el códice Vat. gr. 2335. Cfr. M. Candal, *Un escrito trinitario de Isaac Argiro*. *OrChrPer* XXII (1956) 98-100.

Mas, con todo, bien claro tenemos que fué combatido por su amigo Isaac Argiro en el escrito, que hoy presentamos — casi todo inédito — a la atención de los historiadores y téologos bizantinistas. ¿Qué es, pues, lo que había pasado?

2. De Teodoro Dexio apenas sabíamos más que el nombre antes que el Eminentísimo Cardenal Juan Mercati enriqueciese, tan copiosamente, el conocimiento del mundo bizantino del siglo XIV con el volumen 56 de « Studi e Testi » [1]. Gracias a este libro, arsenal inagotable de valiosas noticias sacadas de los textos mismos manuscritos de ese siglo, tan abundantes en la Biblioteca Apostólica Vaticana, tenemos hoy la certeza, respecto de Teodoro Dexio, de hallarnos ante un escritor no poco original, que ya debía de ser hombre maduro cuando aparece como actor en la contienda palamítica, hacia la mitad del siglo XIV, aunque sus escritos sean de años más tarde, después de la muerte de Mateo de Efeso y de Nicéforo Grégoras [2].

Con estos dos personajes [3] le unían a Dexio vínculos de amistad, la más íntima. Del primero fué « hijo espiritual »; del segundo, consejero y sostén en la desgracia, y a quien, como hieromónaco, dió el hábito religioso [4]. Con éllos asistió también, según aparece en sus escritos, a la reunión que Grégoras hizo, luego del Sínodo de las Blaquernas, con los principales antipala-

[1] G. MERCATI, *Notizie di Procoro e Demetrio Cidone... ed altri appunti per la storia della teologia... bizantina del secolo XIV*. « *Studi e Testi* », 56. Città del Vaticano 1931.

[2] Los escritos de DEXIO se conservan en los códices Vat. gr. 1823, ff. 258-280 — autógrafo, en opinión de MERCATI —, donde hay tres obritas, y Vat. gr. 1111, ff. 223-321, que contiene en limpio — pero con numerosas correcciones y añadiduras de mano de DEXIO — su prolija obra contra Cantacuzeno, dividida en cuatro secciones, en la que se combaten las decisiones del Sínodo del 1351, y se polemiza sobre la luz tabórica y la divina operación. Cfr. MERCATI, *Notizie...*, pp. 226-227.

[3] NICÉFORO GRÉGORAS nos es suficientemente conocido. Sobre MATEO DE EFESO puede verse la disertación de M. TREU, *Matthaios, Metropolit von Ephesos. Über sein Leben und seine Schriften*. Postdam 1901.

[4] GRÉGORAS refiere también el hecho, aunque todo en anónimo, en *Hist. Byzant.*, XVIII, 4, 4 (MG 148, 1152 A), cuando, convocado por el Cantacuzeno un Sínodo contra él, renunció a su vida de aúlico del emperador, « y llamé — dice — en seguida a un sacerdote, monje y amigo, a quien comuniqué mi decisión. Al punto, pues, cambié el vestido, y recibi de él, con las ceremonias de uso, el hábito monástico ».

mitas, con el fin de presentar una profesión de fe en contra de la que fué leída en el Sínodo, inspirada por Pálamas. Con ellos, finalmente, tuvo que sufrir idéntica condena a la más rigurosa reclusión, hasta la caída del Cantacuzeno ([1]).

3. Me parece que esto basta como presentación del personaje, con quien disputa Argiro. No podía soportar éste, tan exacto siempre en sus afirmaciones teológicas ([2]), la habilidad con que Dexio iba encubriendo algo que parecía extraño, cuando se agitaba entre amigos la famosa cuestión de la luz que envolvió a Cristo transfigurado en el Monte.

Y era bien curioso. Por una parte se mantenía siempre Dexio en la posición contraria a Pálamas ([3]), afirmando que no hay nada increado fuera de la esencia divina, con lo que coincidía con Argiro en no tener por increada aquella luz. Las dudas y tergiversaciones comenzaban cuando se quería llegar al fondo y determinar positivamente cuál era la naturaleza del maravilloso fulgor en aquel prodigio. Pero, a fuerza de cavilar, pronto llegó Dexio a una sola idea, en la cual tan denodadamente se encastilló, que no admitía, sin más ni más, discusión en contrario. « Retiene una posición del todo *agnóstica* — escribe Jugie —; lo demás, que no sea lo suyo, lo juzga meras sutilezas. Se puede resumir así su punto de vista: 1) que la luz del Tabor no fué otra cosa sino el mismo Cristo glorificado y transformado en su humanidad; 2) que, por lo tanto, toda otra manera de sentir sobre este misterio hay que rechazarla como pura y vana especulación; 3) y, puesto que en nada se distinguía aquella luz del Salvador mismo, no hay razón ninguna para plantear esa diferencia » ([4]).

Se comprende fácilmente que Isaac Argiro, a pesar de lo que él estimaba y veía que otros, como el monje Gedeón, estimaban

([1]) Mercati, *Notizie...*, p. 228.

([2]) Conocemos ya esta cualidad suya por su escrito anterior, editado por mí en estas mismas columnas. Cfr. *OrChrPer* XXII (1956) 92-137. (Estudio introductivo, pp. 92-107; texto griego y versión española, pp. 108-137).

([3]) De la nueva teología del Tesalonicense llegó a decir Dexio que había que llamarla mucho mejor « ἀϑλιολογία», por lo penosa y malhadada que era, apta sólo para disputas y luchas interminables. (Textos en Jugie, II, 157, nota 1).

([4]) M. Jugie, II, 156 (con varias citas de los escritos de Dexio).

al amigo Dexio, prefiriese salir por lor fueros de la verdad con un breve tratado de extricto cuño teológico, ya que de palabra no conseguía gran cosa.

4. Pero tampoco, como vemos, dirigió a Dexio directamente su refutación ([1]), sino a su gran confidente el monje Gedeón — que debía de ser hombre de autoridad no pequeña —, no sólo para informarle con calma de lo que tantas veces habían tratado los dos en privadas conversaciones y convencerle de que no todo lo que Dexio decía era aceptable, sino además — seguramente — para que él luego tratara de imponer, con el peso de su persuasión, al mismo Dexio y a cualquier otro la doctrina « tradicional », cosa que Argiro hábilmente insinúa en las últimas líneas de su escrito.

5. Poro lo que a éste se refiere, habiendo ya tratado con detención de las obras de Argiro en mi anterior trabajo ([2]), sólo hace falta recordar aquí cómo la presente epístola acerca de la luz tabórica contra Dexio se halla — en escritura autógrafa del autor — en el códice Vat. gr. 1102, folios 35^r-38^r. Las divisiones, que en la edición actual he creído conveniente introducir de párrafos y secciones, en parte están ya insinuadas en el texto original con una pequeña separación entre las palabras, y en parte se dejan fácilmente entender por el sentido mismo del discurso. El texto que yo doy refleja exactamente el de Isaac Argiro, que así hay que leer después de resolver las numerosas abreviaturas. Solamente en una palabra — de difícil lectura — me he permitido interpretar en parte el vocablo, como según el sentido debería leerse con toda probabilidad; pero este caso, y lo mismo digo de las demás cosas que vayan ocurriendo en la lectura del documento, quedará anotado en el aparato crítico al pie de cada página.

Junto con estas notas, que son bien pocas, he creído oportuno consignar la verificación de las citas, de que se sirvió Argiro; aunque he de confesar que después de diligente búsqueda no he logrado dar

([1]) Ocasión para hacerlo parece que no le faltaba, pues en su escrito advierte ARGIRO que ya esa teoría se la había expuesto DEXIO en carta recibida de él. (Véase el número 3 de esta edición, al final).

([2]) En *OrChrPer* XXII (1956) 98-103, donde quedaron expuestas las razones que avalan la autenticidad de sus escritos, y entre ellos del que ahora nos ocupa.

con todas ellas. Advierto, por fin, al lector que para más comodidad he añadido en latín la traducción del texto griego, hecha directamente sobre el escrito de Argiro, aun en los pasajes de Santos Padres, que él aduce, pues no siempre es del todo exacta la versión de las colecciones patrísticas en boga.

Por supuesto que damos el texto *íntegro* de Argiro — hasta ahora inédito —, aun los dos pasajes que ya Mercati había adelantado en su libro [1] (números 1 y 22 de la edición presente).

Con esto sólo queda dar a conocer el ideario del tratado y hacer algunas observaciones doctrinales, como lo sugiere una atenta lectura.

6. Después de un exordio de circunstancias, en el que va ya deslindando el campo de su trabajo (*núm* 1), entra en seguida Argiro en materia, señalando con claridad y orden el estado de la cuestión (*núm.* 2-3): cómo no basta que Dexio diga, que lo que los Apóstoles vieron en el Tabor era algo creado, para pensar que está del lado nuestro. Se opone, sí, a Pálamas; pero se aparta del recto sentir al afirmar que la luz aquella no era otra cosa sino el mismo « *δεσποτικὸν πρόσλημμα* ». No puede ser, rebate Argiro; y asienta, como proposición de su discurso (*núm.* 4), que tal opinión es absurda y coincide, *en sus consecuencias* [2] con la doctrina reprobada de los *docetas* e *iconómacos*. Para ir sobre seguro, aduce nuestro teólogo varios pasajes del principal de ellos, Eusebio de Cesarea (*núm.* 5-9), a los que opone otros del patriarca Nicéforo I, el que escribió un Antirrético contra Eusebio, que el autor atribuye a Teodoro Grapto. Y con tal habilidad ha sabido desbaratar textos con textos, que casi está tentado, al final del *número* 9, a dar por resuelta la presente cuestión, toda vez que los dichos del patriarca Constantinopolitano socavan hasta los cimientos mismos del edificio levantado por Teodoro Dexio.

Mas hasta aquí la investigación de Isaac Argiro ha procedido negativa e indirectamente, por decirlo así. Desde ahora toma otro giro, para comenzar la segunda parte — toda positiva — de su obra. Pasa, pues, a exponer, en primer lugar (*núm.* 10-13),

(1) Mercati, *Notizie...* pp. 270-271.

(2) Subrayo *en sus consecuencias* (véase el *núm.* 4 del escrito de Argiro), porque es claro que de la simple enunciación de la teoría de Dexio pudiera no advertirse inmediatamente la relación que tiene con el Docetismo.

lo que la Iglesia siente del misterio de la Transfiguración. Esa luz tabórica fué — dice (*núm.* 10) — el esplendor primitivo que dió Dios en la creación al primer hombre y que, perdido por el pecado, volverá a la humanidad, gracias a los méritos de la redención hecha por Cristo, cuando aquella resucite gloriosa. Esta resurrección ya en Cristo se ha obrado (*núm.* 11), y por lo tanto su Humanidad sagrada posee ya la gloria primera de la creación por derecho propio; pero la tuvo también aun antes de su muerte y resurrección *milagrosamente* (*núm.* 12) en el paréntesis del Monte Tabor, ante los ojos atónitos de sus discípulos, cuando su cuerpo era aún pasible y no glorificado. Para ello hubo dos altísimas razones (*núm.* 13): la de mostrar que era Dios aun bajo las apariencias de siervo, y la de infundir en los Apóstoles y en todos los demás, con estas como arras de su poder y veracidad, la firme esperanza de alcanzar un día, al fin de los siglos, la misma glorificación de los cuerpos.

De esta doctrina de la Iglesia saca Argiro, como consecuencia (*núm.* 14): contra los palamitas, que la luz del Tabor no es increada, y que no va junta con la divinidad, sino inmediatamente con el cuerpo de Cristo; contra Dexio, que ella es una forma de glorificación y no el « *πρόσλημμα* » mismo del Señor, mas algo que a El le rodea. Sólo, pues, le falta al teólogo confirmar con testimonios de Santos Padres la afirmación primordial de la creación del hombre en el paraíso, con cuerpo, digámoslo así, *luminoso* y glorificado. A esto van los ocho pasajes de Padres de la Iglesia y escritores aprobados (*núm.* 15-18), que acumula Argiro, cerrándolos todos con el del mismo Nicéforo patriarca — Teodoro Grapto para Argiro —, cuyo sentir retiene él por prueba decisiva.

Una duda, con todo, quiere deshacer. Pues hay quienes se apoyan en el Damasceno para decir que la luz tabórica no es algo *extrínseco* a la Humanidad del Salvador (*núm.* 19), con lo cual parece que tiene fuerza la teoría propuesta por Dexio. Como solución da Argiro la de que bien se puede llamar a esa luz extrínseca e intrínseca (*núm.* 20-21). Extrínseca, según el sentido obvio de los testimonios aducidos; intrínseca, en cambio, si se tiene en cuenta la *unicidad* de la persona de Cristo; es decir — diríamos en términos escolásticos —, si atendemos a lo que se dice « communicatio idiomatum » en la persona adorable del Verbo humanado.

Cierra, por consiguiente, su discurso Isaac Argiro (*núm.* 22) recomendando a su autorizado corresponsal Gedeón Zografo que

no oculte bajo el celemín estas líneas, sino que las difunda para bien de muchos y mayor esclarecimiento de la verdad.

7. Podemos, pues, cerrar también nosotros esta Introducción con las siguientes observaciones, que se desprenden del interesante documento:

a) Dejamos ya consignado que el escrito va dirigido directamente a refutar la opinión de Dexio. Mas no se puede negar que es, al mismo tiempo, en gran manera antipalamítico. Lo dice expresamente Argiro en el *número* 14: « *καὶ πρὸς μὲν τοὺς πολυθέους παλαμίτας... τὸ κτιστὸν ἀντιτίθεμεν* . . . ». Lo más notable es, sin duda, el epíteto que a los seguidores de Pálamas da de *politeístas* (*πολυθέους*), no a la ligera, sino bien pensado, un par de veces. Así les llamó también al principio, en el *número* 3: « *διὰ τὴν πρὸς τοὺς πολυθέους παλαμίτας ἡμῶν ἔνστασιν* ». El fundamento para ello está, en el sentir de Argiro, en la distinción que establece Pálamas entre la luz tabórica — increada, según él y, por lo tanto, divinidad — y la esencia divina; « de manera que ahí tiene asiento la afirmación suya de muchas divinidades ». Tenemos aquí la aserción neta y sencilla del diteísmo o politeísmo palamítico, y no ciertamente una calumniosa acusación, puesto que se da la prueba y se apela al fallo del tiempo ya transcurrido desde que comenzó a oirse hablar de esta guisa, tan peregrina [1]. Según esto, paréceme poco acertado el tenaz empeño, que muestra el prof. Juan Meyendorff, en la Revista de Atenas « *᾿Ορθοδοξία* », en defender a Grégorio Pálamas del dictado de *diteísta*, que le daban Acíndino y Barlaam por las expresiones de « *θεότης ὑφειμένη* » y « *θεότης ὑπερκειμένη* ». Es incontestable, en sana crítica, el hecho de que tales expresiones, de un modo o de otro, a veces equivalentemente, a veces en propios términos, se hallan en los escritos del fundador del palamismo, aun en la recién editada carta a Acíndino, que empieza, según el códice Coisl. 99, fol. 102ᵛ, con las palabras: « *Τὸ διθεΐτας ἡμᾶς τὸν κακόφρονα Βαρλαὰμ λέγειν* »; expresiones que no se pueden interpretar teológicamente en otro sentido, fuera

(1) Recuérdese que parece haber escrito Argiro sus obras hacia 1370, lo cual nos da ya una existencia de cerca de *treinta* años de abierto palamismo. Eso sin contar — como Argiro lo hace — los años de formación de Gregorio Pálamas, durante los cuales bien pudo ir sembrando sus ideas y abriendo el camino para una nueva terminología teológica. Cfr. *OrChrPer* XXII (1956) 103, nota 1.

del de pluralidad de divinidades, precisamente por entender Pálamas « θεότης ὑφειμένη » — equivalente a la deificación por la gracia — como una divinidad realmente distinta de la esencia divina, a la que se llama « θεότης ὑπερκειμένη » (1). Huelgan, por lo tanto, de buena fe, todas las explicaciones, que, o el mismo Pálamas — que se defendía, claro está, de tan grave acusación —, o el moderno editor de la carta a Acíndino, se esfuerzan por dar, en razón de atenuar en lo posible la patente oposición real que hay en esa pluralidad de « divinidades ».

b) Viniendo ya al trabajo específico de este escrito de Argiro, bien claro aparece cómo la opinión de Dexio queda plenamente refutada, y que no es exageración del polemista si la enlaza, *en sus consecuencias*, con los errores inadmisibles de los docetas e iconómacos. La eficacia de la argumentación argiriana y la claridad y orden del desarrollo de su discurso revelan en el autor las altas cualidades de método y de saber teológico, que ya admiramos en el precedente tratado trinitario, que vió la luz pública en el volumen 22 de esta colección « *Orientalia Christiana Periodica* ».

c) ¿Podremos decir lo mismo respecto de la parte positiva del presente escrito, donde Argiro establece su modo de pensar sobre la luz tabórica, que él presenta como doctrina tradicional de la Iglesia bizantina? El fuerte de nuestro teólogo es, no cabe duda, el singular conocimiento que muestra de los Santos Padres y escritores eclesiásticos; y, a la verdad, encontramos en ellos, cuando nos describen la creación del primer hombre, afirmaciones maravillosas de las excelencias naturales, preternaturales y de gracia santificante, con que fué enriquecida la naturaleza humana

(1) Véase, J. MEYENDORFF, *Une lettre inédite de Grégoire Palamas à Akindynos*. « Ὀρθοδοξία » 24 (1953) 557-582. En este estudio (pp. 562-563) se hace un cargo contra el ilustre bizantinista M. Jugie, gloria de la teología católica contemporánea, fallecido hace poco, como si hubiera dado una redacción inexacta del texto de Pálamas. Es verdad que la *materialidad* de la redacción de Jugie difiere algo del texto que nos da Meyendorff, pero es sólo la materialidad y no la substancia de la grave afirmación de Gregorio Pálamas. Y téngase en cuenta que se explica muy bien la materialidad diversa no por la mala fe de Jugie, sino porque éste toma las palabras de Pálamas, no del original mismo — que tal vez no conoció directamente —, sino tal como las trae la refutación que de esa carta de Pálamas hizo, parte por parte, el mismo Acíndino, a quien iba dirigida, y que se conserva en el códice Monac. gr. 223, fol. 32 ss. El texto incriminado es del folio 37r. (Cfr. M. JUGIE, II, p. 74, nota 1).

en las delicias del paraíso. Si examinamos, por ejemplo, lo que dice el Nazianceno — en el mismo pasaje que, sin duda, tiene Argiro de mira ([1]) —, vemos que el primer hombre, aunque recibe un cuerpo formado de la tierra, es tan sólo un poco inferior a los ángeles, cuya vida imita, de tal manera que bien se le puede considerar, aun en su cuerpo, « *κοῦφον* » y « *λεπτόν* », como dice Argiro. De ahí que el mismo Nazianceno — y con él el Crisóstomo y otros Padres ([2]) — parecen interpretar aquellas palabras del Génesis III, 21 (« Et fecit Dominus Deus Adae et uxori illius vestes pelliceas »), como si entonces en castigo del pecado hubieran recibido nuestros primeros padres « *τὴν παχυτέραν σάρκα, καὶ θνητήν, καὶ ἀντίτυπον* », es decir, un cuerpo más burdo, mortal y en todo opuesto al que antes tenían. De ahí también la idea bastante frecuente entre los Padres griegos de que el género humano, sin el pecado de origen, se habría de haber propagado de otra manera muy distinta de la actual, que consideran como consecuencia de la culpa ([3]).

Hasta aquí, pues, no hay duda que puede Argiro apelar confiado a la tradición patrística griega. Pero ¿no va más allá al presentarnos en el *número* 11 a Cristo resucitado, « *μεταβαλὼν καὶ ἀποδοὺς τῇ αὐτοῦ προσληφθείσῃ σαρκὶ τὰ τῆς πρώτης πλάσεως προτερήματα* », devolviendo a su naturaleza humana las prerrogativas tan excelsas de la primera creación? Y esto sería lo que *milagrosamente* se realizó, por unos momentos, antes de la resurrección, en la santa montaña. Mas cabe preguntar: después de la resurrección gloriosa de Cristo — y lo mismo se diga después de la de los justos, al final de los tiempos — ¿no queda el cuerpo « espiritualizado », según la atrevida expresión del Apóstol ([4]), de tal manera que parece exceder específicamente la gloria del cuerpo resucitado a la del cuerpo del

([1]) Cfr. el *número* 10 de ARGIRO, y SAN GREGORIO NAZIANCENO, *Orat.* 38, *In Theophania*, 11-12: MG 36, 321-324.

([2]) Cfr. NAZIANCENO, ibid., 324 D. — Véase también cómo SAN JUAN CRISÓSTOMO celebra extraordinariamente el vestido de gloria del primer hombre antes de la culpa, y la conciencia de Adán de haberlo perdido todo, al verse desnudo. Homilías XV y XVI sobre el Génesis: MG 53, 118 ss.

([3]) Verbi gracia, SAN JUAN DAMASCENO, *De Fide Orthodoxa*, II, 30 y IV, 24 (MG 94, 976 y 1208). Lo mismo anteriormente había expuesto SAN GREGORIO DE NISA, *De hominis opificio*, 17 (MG 44, 188-192).

([4]) Cfr. 1 COR. XV, 42-44.

hombre inocente con la justicia original? ¿Acaso Isaac Argiro no lo piensa así? Luego parece, al menos, que hay cierta imprecisión de conceptos al identificar la luz misteriosa del Tabor, por una parte, con la gloria primitiva de Adán antes del pecado y, por otra, con la gloria que el Salvador divino había de tener después de su resurrección santísima de entre los muertos. Por lo demás el pensamiento de Argiro es original y, bien explicado — como, sin duda, él lo entendió —, en nada extraño al sentir de los Padres griegos de la Iglesia.

d) Finalmente nos llama la atención — en alabanza de nuestro teólogo — la pulcritud y justeza con que, al fin de su trabajo, puntualiza cómo pueden darse con toda propiedad diversos predicados, incompatibles de suyo, en la persona divina de Cristo; precisamente por ser ésta la única del compuesto teándrico de dos naturalezas, humana y divina, tan diversas la una de la otra (1).

Y con esto damos por terminadas estas notas previas y cedemos a Argiro mismo la docta palabra.

Roma, 8 setiembre 1956,
fiesta de la Natividad de María SSma.

MANUEL CANDAL S. J.

(1) Ya notó esto mismo MERCATI (*Notizie*..., p. 230, nota 2) e hizo ver, además, cómo sostiene ARGIRO la misma doctrina en su libro contra el Cantacuzeno, según el códice Vat. gr. 1096, fol. 71.

Vat. gr. 1102 f. 35r

ΤΟΥ ΙΣΑΑΚ
ΤΩ ΜΟΝΑΧΩ ΚΥΡ ΓΕΔΕΩΝ ΤΩ ΖΩΓΡΑΦΩ
ΠΕΡΙ ΤΟΥ ΚΑΤΑ ΤΗΝ ΜΕΤΑΜΟΡΦΩΣΙΝ ΤΟΥ ΣΩΤΗΡΟΣ ΦΩΤΟΣ

[α']. *Πάτερ ἅγιε, οἶδεν ἡ ἁγιωσύνη σου, ὅτε πρὸ ἡμερῶν τινων*
5 *ἦλθον εἰς τὸ κελλίον σου ὁμιλήσειν σοι τὰ συνήθη, μετὰ τὸ πρὸς ἀλλήλους*
ἱκανῶς, περὶ ὧν ἡ τότε χρεία ἡμᾶς παρεσκεύασε συντυχεῖν, εἶπέ μοι
ἡ ἁγιωσύνη σου περὶ τοῦ πάντα ἀρίστου καὶ τῇ ἀληθείᾳ φερωνυμοῦντος
Δεξιοῦ, ὅτι « νῦν ἤδη σύμφωνα πάσῃ τῇ ἀδελφότητι διαρρήδην φησί,
κτιστὸν δοξάζων καὶ αὐτὸς τὸ ἐν τῇ μεταμορφώσει τοῦ σωτῆρος τοῖς
10 *ἀποστόλοις ὁραθὲν φῶς· διόπερ εὔλογόν ἐστι λῦσαι ὑμᾶς τὴν πρὸς*
ἐκεῖνον διάστασιν, ἣν ὁ ἐχθρὸς καὶ μισόκαλος διάβολος τῆς συμπνοίας
καὶ τοῦ κατὰ τῆς ἀσεβείας ὑμῖν φθονήσας ἀγῶνος εἰς τὸ μέσον ὑμῶν
ἐνέβαλεν ».

Ἐγὼ δὲ εἰδὼς ἐξ ὧν πολλάκις αὐτήκοος αὐτοῦ ἐγενόμην καὶ ζητῶν
15 *ἐξ αὐτοῦ τὴν οἰκείαν δόξαν ἀποκαλύψαι μοι τοιοῦτόν τι οὐκ ἤκουσα*
παρ' αὐτοῦ, ἀπιστῶν ἦν τῷ λόγῳ τῆς σῆς ὁσιότητος. Σὺ δ' ἐπηρεαστικὸν
τὸν ἐμὸν ἡγησάμενος λόγον, σφόδρα ἐνέκεισο πειρώμενος πείθειν ἐμὲ πα-
ραδέξασθαι τὰ λεγόμενά σοι καὶ μὴ ἀντιλέγειν. καὶ τρόπον τινὰ σεαυτὸν
ἀχθόμενον ἐδείκνυς ἐφ' οἷς ἐγὼ οὐ παρεδεχόμην. Ὡς δ' ἠνάγκασα τὴν
20 *ἁγιωσύνην σου δεῖξαί μοι τὸν λόγον μετὰ παραστάσεως ἀληθοῦς, τουτ-*
τέστιν, ἢ ὡς ἐγγράφως δηλώσαντος ἐκείνου περὶ τούτου κἀμοὶ τὸ ἔγγραφον
ἐμφανίσαι, ἢ διὰ ζώσης φωνῆς εἰπόντος μὲν ἐκείνου, σοῦ δὲ τὴν φωνὴν
ἔχοντος ἔνηχον εἰπεῖν ταύτην αὐτολεξεί, οὕτως εἶπές μοι λέγειν ἐκεῖνον,
ὅτι « ὅπερ εἶδον οἱ ἀπόστολοι σωματικοῖς ὀφθαλμοῖς κτιστὸν ἦν τε καὶ
25 *αἰσθητόν ».*

Εἶπον δ' ἐγὼ τηνικαῦτα πρὸς τὴν ἁγιωσύνην σου, ὅτι ὁ λόγος
οὗτος ἀληθὴς μέν ἐστιν, οὐκ ἔστιν δὲ πρὸς τὸ ζήτημα, ὡς ἐντεῦθεν
δοκεῖν ἢ συμφωνεῖν ἢ διαφωνεῖν πρὸς ἡμᾶς, καὶ τοῦτ' ἔστιν ὅπερ ἀεὶ
πρὸς ἡμᾶς ἐρωτῶντας λέγει, παραπαίοντας, ὡς ἔοικεν, ἡγούμενος, καὶ
30 *διατοῦτο μὴ ἀξιῶν ἀποκρίσεως. Ὡς δὲ καὶ οὕτως ἐνέκεισο λέγων*

1 Τοῦ Ἰσαὰκ] *intelligas* Ἀργυροῦ, *immo prius, ut videtur, hoc verbum pro* Ἰσαάκ *scriptum fuerat, quia rasura adest et accentus circumflexus supra litteram* κ *apparet.* 16 της *ms.*

Isaac Argyros
ad monachum domnum Gedeonem Zographum circa lucem Transfigurationis Salvatoris

1. Scit sanctitas tua, reverende pater, cum ante paucos dies ad cellam tuam accesserim tecum de more collocuturus, postquam satis invicem egerimus de quaestione quam tunc nobis necessitas ad manus attulit, haec mihi dixisse sanctitatem tuam, optimum sane illum et vere nomine appellatum Dexium [1] referendo: « Nunc iam explicite toti fraternitati consona profert, cum et ipse putet lucem, ab Apostolis in Transfiguratione Salvatoris visam, creatam esse. Proinde rationi consentaneum est ut vos aversionem erga illum deponatis, quam inimicus diabolus, pulchritudinem odio habens, et concordiae et luctae adversus impietatem exosus, vobis in medium iniecit ».

Ego vero, sciens ea quae ipsemet ex Dexio propriis auribus apprehenderam, nihilque huiusmodi me unquam audivisse, etsi ipsum rogaverim ut opinionem suam mihi aperiret, ostendebam diffidentiam verbis reverentiae tuae. Tu autem id pro insolentia reputans, valde insistebas intentabasque persuadere mihi ut quae dicta tibi fuerant acciperem, nihil opponens, et irritatus quodammodo apparebas rationibus, quibus illa a me respuebantur. At quia constrinxeram sanctitatem tuam aperire mihi rem vera quadam demonstratione, scilicet, vel scriptum mihi ostendendo, si ille de his in scriptis egerit, vel repetendo propriis terminis quasi echo verba ab ipso prolata, si ipse viva voce narraverit, sic mihi dixisti Dexium pronuntiasse: « Quod Apostoli oculis corporeis viderunt, creatum et sensibile fuit ».

Equidem opposui tunc sanctitati tuae verum profecto esse sermonem, at non sic valere pro quaestione, ut exinde ille vel consentire nobiscum vel dissentire videatur, illudque idem esse quod semper quaerentibus nobis dictitat, arbitratus, ut videtur, nos

[1] Vocabulum « Dexius », graece, et *dexter* et *rectus* etiam moraliter valere potest.

φιλονείκως τὰ αὐτὰ ἅπερ καὶ πρότερον ἔλεγες, ἐμὲ δὲ βουλόμενον πλατύτερόν σοι τὸν περὶ τούτου λόγον ἀποδοῦναι καὶ καθὼς ἡ περὶ τοῦ πράγματος ζήτησις ἀπαιτεῖ, καὶ ὁ τότε καιρὸς ἐνεπόδισε, πρὸς ἑσπέραν ὤν, καὶ οἴκαδε ἀπιέναι καταναγκάζων, εἶπόν σοι· « τανῦν μὲν σιωπᾶν 5 *χρεών, ἑξῆς δ' ἐκθήσομαί σοι διὰ γραφῆς πᾶν ὃ λέγειν ἔχω περὶ τοῦ προκειμένου ».*

Ὃ δὲ καὶ ποιῶ τανῦν κατὰ τὴν ὑπόσχεσιν.

[β']. *Οὐ πᾶς λόγος ἀληθής, τιμιώτατε πάτερ, ὁποιονδήποτε νῦν ζήτημα λύειν δύναται, εἰ μὴ περὶ τοῦ ἀληθεύειν καὶ περὶ αὐτοῦ καθαρῶς* 10 *τοῦ ζητήματος ἀποφαίνεται· οὐ γὰρ εἰ δύο τινῶν ἀνθρώπων, φέρε εἰπεῖν, ἡμέρας οὔσης καὶ ἐν ἀέρι αἰθρίας, πρὸς τὴν θάλασσαν ἀφ' ἱκανοῦ διαστήματος ὁρώντων καί τινος νεφελοειδοῦς ἐν αὐτῇ φαινομένου, ὁ μὲν* f. 35v *νεφέλην εἴποι* || *τὸ φαινόμενον εἶναι, ὁ δ' ἡμέραν εἶναι καὶ τὸν ἀέρα εὐδιεινόν, ὁ δεύτερος οὑτοσὶ τὸν λόγον περὶ τοῦ ζητήματος ἐποιήσατο,* 15 *κἂν ἀληθεύων φαίνηται. Χρεὼν γὰρ ἢ κἀκεῖνον νεφέλην εἰπεῖν, εἰ βούλοιτο μὴ ἀντιλέγειν, ἢ μὴ νεφέλην, εἰ ἀντιλέγειν ἐθέλοι.*

[γ']. *Κἀπὶ τοῦ παρόντος τοίνυν ζητήματος, πάσης τῆς ἐν Χριστῷ ἡμῶν ἀδελφότητος τὸ ἐπὶ τῆς μεταμορφώσεως τοῦ σωτῆρος τοῖς τρισὶν αὐτοῦ μαθηταῖς σωματικῶς ὁραθὲν φῶς κατὰ τὸ κυριακὸν πρόσωπον* 20 *κτιστὸν φρονούντων, κατὰ τὰς τῶν ἁγίων περὶ τούτου γραφάς, ἐξ ὧν ἀπείρων οὐσῶν ὀλίγας ἐνταυθοῖ παραθήσομαι μετ' ὀλίγης καὶ συμμέτρου σῆς χρείας, διὰ τὴν πρὸς τοὺς πολυθέους παλαμίτας ἡμῶν ἔνστασιν, ἄκτιστον θεότητα λέγοντας εἶναι τὸ τοιοῦτον φῶς καὶ ἄλλην θεότητα παρὰ τὴν τοῦ θεοῦ οὐσίαν, ὡς ἐντεῦθεν συστατικὸν αὐτοῖς τὸν λόγον γίνεσθαι* 25 *τουτονὶ τῆς ἧς ἐπρέσβευσαν πολυθείας, φανερὸν ὡς εἰ κἀκεῖνος ἢ ἐγγράφως ἢ ἀγράφως ἔλεγεν οὑτωσί· « τὸ ἐπὶ τῆς μεταμορφώσεως τοῦ σωτῆρος ὀφθὲν τοῖς σωματικοῖς ὀφθαλμοῖς τῶν μαθητῶν φῶς κτιστόν ἐστι », περὶ αὐτοῦ τε τοῦ ζητήματος ἐποιεῖτο ἂν τὸν λόγον καὶ ἡμῖν συμφώνως, ἀορίστως δὲ τὸν λόγον προάγων καὶ μὴ προστιθεὶς τὸ τοῦ* 30 *φωτὸς ὄνομα, περὶ τούτου γὰρ ἡ ζήτησις, ὅσον κατὰ τοῦτο τὸ μέρος οὔτε συμφωνεῖν ἡμῖν ἢ ἀντιλέγειν φαίνεται· ἀλλὰ καὶ εἰ μέχρι τούτου τὸν λόγον ἐποιεῖτο καὶ μὴ συνεῖρον ἐφεξῆς ὅτι οὐχ ἕτερόν ἐστι τὸ φῶς ἐκεῖνο παρὰ τὸ δεσποτικὸν πρόσλημμα, ὡς ἐν τῷ γράμματι ὃ ἡμῖν ἐνεχείρισε διαλαμβάνεται, οὐδ' ἡμεῖς εἴχομεν ἂν ἀνάγκην ζυγομαχεῖν* 35 *πρὸς ἐκεῖνον διὰ τὸ πρότερον.*

4 *fortasse melius* τὰ νῦν, *et eodem modo statim.* 8 ὁποιονδήποτ (sic) *ms.* 22 παλαμήτας *ms.*

insanire nec proinde dignos responsione esse. Quia, tamen, etiam sic insistebas, eadem repetens contentiose quae prius iam dixeras, volebam ego longiorem tibi de hac re rationem reddere, qualem inquisitio huius negotii requirit; sed quia tunc hora praepediebar, quae iam ad vesperum inclinabat, et necesse erat ut domum redirem, haec dixi tibi: « Cogor nunc tacere, verum alia occasione aperiam tibi in scriptis quae de hac re dicenda habeo ».

Quod quidem in praesentiarum iuxta promissa solvo.

2. Non omnis sermo verus, reverendissime pater, praesens problema quomodocumque solvere potest, nisi veritatem evidenter habere etiam in ipso problemate ostendatur. Neque enim si duo homines, ut exemplo utar, die iam facto et aëre lucido exsistente, in mare debita distantia obtutum protendant, cum in ipso species quaedam nubis apparet, alius quidem phaenomenum nubem esse dixerit, alius vero diem et aërem pellucidum; minime, inquam, postremus hic recte de re sentiet, etsi verum dicere videatur. Necesse enim est ut etiam ipse vel nubem esse dicat, nisi pugnare velit, vel minime nubem, si velit contradicere.

9. Sic igitur etiam in praesenti quaestione, cum tota nostrorum fraternitas sentiat lucem illam in vultu transfigurati Salvatoris a tribus discipulis corporalibus oculis visam, creatam esse, iuxta ea quae in scriptis Sanctorum de hac re inveniuntur — quorum pauca hic adducam, infinita enim sunt, cum pauca et mediocri utilitate tua, propter instantiam quam nos palamitis politheistis facimus, dicentibus huiusmodi lucem increatam esse et aliam ab essentia divina divinitatem; ita ut exinde robur hauriat ratio haec illorum, quam professi sunt, multarum divinitatum —; evidens est, siquidem Dexius vel in scriptis vel secus dixerit hoc modo: « id quod in Transfiguratione Salvatoris corporeis oculis a discipulis visum fuit, est aliquid creatum », illum quoque et de hoc problemate agere et idem ac nos asserere; sed cum optime orationem proferat *quin lucis nomen adiciat* — de hoc enim in praesentiarum quaeritur —, nihil in hac parte vel consentire nobiscum vel dissentire videretur. Immo, si hic sermo eius stetisset, et minime addidisset lucem illam nihil aliud esse quam assumptam a Domino humanitatem, quemadmodum in epistula ab eo ad nos transmissa declaratur, non etiam nos propter assertionem illam primam adversus eum contendere cogeremur.

[δ']. *Λέγων δὲ φῶς εἶναι τὸ δεσποτικὸν πρόσλημμα, οὐδέποτ' ἂν δύναιτο συμφωνήσειν ἡμῖν, ἡ τοιαύτη γὰρ δόξα τρισὶ τούτοις ἀτόποις περιπίπτει καὶ προέχει ἀκριβῶς· ἢ γὰρ οἴεται ὁ δοξάζων οὕτως τὸ δεσποτικὸν πρόσλημμα κατὰ τὴν μεταμόρφωσιν εἰς τοῦτο τὸ φῶς*
5 *μεταβεβλῆσθαι, πρὸ τοῦ καιροῦ μεταμορφώσεως μὴ ὑπάρχον φῶς ἀλλὰ σῶμα βρότειον, ἢ καὶ ἐξ αὐτῆς τῆς προσλήψεως τοιοῦτον ὂν δηλαδὴ φῶς, καὶ τοῦτο διχῇ· ἢ ἀνούσιον ποιότητα, ἢ φῶς ἐνούσιον. Ἀλλ' ἡ μὲν τελευταία δόξα τὸν τῆς οἰκονομίας ἅπαντα λόγον ἀνασκευάζει μὴ ὁμοούσιον ἡμῖν εἶναι τὸ τοῦ σωτῆρος τερατευόμενον σῶμα, ἑτερογενῆ*
10 *γὰρ πάντως τό τε φῶς καὶ τὸ ἀνθρώπινον σῶμα· ἡ δὲ μέση τὸ μηδ' ὁπωσοῦν σεσαρκῶσθαι ἀλλὰ κατὰ φαντασίαν ἄνθρωπον ὁρῖσθαι, ὅπερ τῆς τῶν μανιχαίων αἱρέσεως γέννημά ἐστιν· ἡ δὲ πρώτη τῆς τῶν εἰκονομάχων, βουλόμενοι γὰρ κατασκευάζειν ὅτι οὐ δεῖ τὸ τοῦ σωτῆρος ἀνθρώπινον χρώμασιν εἰκονίζεσθαι, εἰς φῶς ἔλεγον μεταβεβλῆσθαι τοῦτο*
15 *κατὰ τὴν μεταμόρφωσιν, καὶ συνῆγον ἐντεῦθεν ὅτι ὥσπερ τὸ φῶς οὐκ εἰκονίζεται χρώμασιν, οὐδὲ τὸ τοῦ σωτῆρος ἀνθρώπινον δεῖ εἰκονίζεσθαι, φῶς γεγονὸς ἐκ μεταβολῆς.*

[ε']. *Ἵνα δὲ μὴ δόξωμεν τοῖς ἀσκέπτως ἐντευξομένοις ὡς ἀφ' ἑαυτῶν ταῦτα λέγομεν, αὐτὰ τὰ τῶν εἰκονομάχων ἐκθήσομεν ῥήματα δι' ἑνὸς*
20 *τοῦ ἐκείνων προϊσταμένου Εὐσεβίου λογογραφθέντα. Τί γάρ φησιν ἐκεῖνος ἐν τῷ πρὸς τὴν τότε βασίλισσαν; « Ἐν ἀνθρώποις ἔτι βιοτεύων ὁ θεὸς λόγος, τοῖς ἐκκρίτοις τῶν αὐτοῦ μαθητῶν προαρραβωνιζόμενος τὴν θέαν τῆς αὐτοῦ βασιλείας, μεταβαλὼν τὴν τοῦ δούλου μορφήν, αὐτὴν ἐκείνην ἐπὶ τοῦ ὄρους ὑπὲρ τὴν ἀνθρωπείαν φύσιν ἐπιδέδειχεν·*
25 *ὅτε " τὸ μὲν πρόσωπον αὐτοῦ ἀπήστραψεν ὡς ὁ ἥλιος, τὰ δὲ ἱμάτια αὐτοῦ ἐγένοντο λευκὰ ὡς τὸ φῶς ". Τίς οὖν τῆς τοσαύτης ἀξίας τε καὶ δόξης τὰς ἀποστιλβούσας καὶ ἀπαστραπτούσας μαρμαριγὰς οἷός τε*
f. 36r *ἂν εἴη || καταχαράξαι νεκροῖς καὶ ἀψύχοις χρώμασι καὶ σκιαγραφίαις; » Ταῦτα μὲν ὁ Εὐσέβιος.*

11 φαντάσιαν *ms.* 21-28 EUSEBIUS CAESARIENSIS, *epist. ad Constantiam augustam*, 3-4 (*cum citat.* MT. *XVII*, 2: *apud I. B.* PITRA (*Spicilegium Solesmense I 384*).

4. Cum vero affirmet lucem esse dominicum assumptum, haudquaquam nobiscum unquam convenire poterit; opinio enim talis tribus hisce laborat absurditatibus apprime excellentibus. Etenim qui talia existimat, vel credit assumptum dominicum in Transfiguratione in illam lucem transmutatum esse, cum ante Transfigurationem lux minime fuerit sed corpus mortale, vel esse iam ex ipsa Incarnatione lucem, et id quidem dupliciter: vel ut qualitatem sine substantia, vel ut in substantia lucem. Verumtamen postrema haec opinio totam Incarnationis rationem destruit, qua infertur non esse nostro consubstantiale prodigiosum corpus Salvatoris, diversi enim generis sunt lux et corpus humanum; media autem, nec incarnatum quidem Salvatorem ullo modo denotat, sed phantasticum hominem determinat, quod quidem ab haeresi Manichaeorum pullulat; prima, denique, ex iconomachis profluit. Cum enim inferre vellent non debere Salvatoris corpus coloribus repraesentari, aiebant illud in lucem transmutatum fuisse in Transfiguratione, et concludebant inde Salvatoris humanitatem insculpendam imaginibus minime fore, iam per transmutationem lucem factam, eo pariter modo ac lux ipsa coloribus non figuratur.

5. Ne autem obviam inconsiderate nobis venientibus videamur haec nos ex nobismetipsis proferre, verba ipsa iconomachorum in medium adducam, illa adhibens quae ab uno eorum duce, Eusebio, scriptis transmissa sunt. Quid enim ipse asserit in epistula ad Reginam [1], quae tunc temporis erat? « Dum adhuc inter homines viveret Deus Verbum probatis discipulis suis visionem ipsiusmet regni quasi praevium arrhabonem praestitit, quando, transmutata servi forma, illam ipsam in monte supra naturam humanam demonstravit, cum ' vultus eius ut sol resplenduit, vestimenta autem eius facta sunt alba sicut lux '. Quis igitur tam magnae dignitatis et gloriae splendorem coruscantem et illustrem exprimere capax esset emortuis et inanibus coloribus ac umbratili pictura? » Haec quidem Eusebius.

[1] Constantia Augusta. — Editionem integram huius epistulae graece et latine praebet tibi I. B. PITRA (*Spicilegium Solesmense*, I, 383-386), graece autem solum N. G. BOIVIN (*Corp. Script. Hist. Byzant.*, XIX, ed. Bonn. p. 1301), et fragmenta quaedam eiusdem invenies apud MANSI (in Nicaena synodo II) XIII, 314.

[ς']. *Τί δ' ἐπὶ τούτοις ὁ μέγας τῆς ἀληθείας ὁμολογητὴς Θεόδωρος, ὁ διατοῦτο τὴν τιμίαν ὄψιν κατατυχθεὶς καὶ Γραπτὸς ἐπικεκλημένος ἐντεῦθεν, ἀνθυποφέρων φησί; « Ἐντεῦθεν, οἶμαι, ὁ θεμέλιος καὶ πᾶσα ἡ τῆς δοκήσεως πραγματεία Εὐσεβίῳ καταβέβληται. Ὡς γὰρ ἐβούλετο*
5 *τὰ προσεχῶς αὐτῷ εἰρημένα κατασκευάσας, καὶ τέλειον τὴν προσειλημμένην τῷ λόγῳ καθ' ἡμᾶς φύσιν ἀθετήσας, τὸ ἑπόμενον λοιπὸν τοῖς προκατηρτισμένοις αὐτῷ ἐπάγει· τὸ μὴ οἷόν τε εἶναι ἀπὸ τοῦ μεταμεμορφῶσθαι τὸν κύριον εἰκονίζεσθαι. Τί ταῦτα τῶν τοῦ θεοστυγοῦς Μάνεντος μυσαρῶν διενήνοχε λόγων, ἐν οἷς Σκυθιανῷ ἐπιστέλλει*
10 *γράφων οὕτως· " Ὁ δὲ τοῦ ἀϊδίου φωτὸς υἱὸς τὴν ἰδίαν οὐσίαν ἐν τῷ ὄρει ἐφανέρωσεν, οὐ δύο ἔχων φύσεις, ἀλλὰ μίαν ἐν τῷ ἀοράτῳ τε καὶ ὁρατῷ "; Τί δὲ τῶν μιαρῶν τοῦ θεηλάτου Μαρκίωνος βλασφημιῶν ἀπέοικε, δι' ὧν τὸν δυσώδη τῆς φαντασίας βόρβορον ἐκ τῆς ἐξαγίστου καρδίας ἀπερεύγεται; »*

15 [ζ']. *Πάλιν τοῦ Εὐσεβίου εἰπόντος· « Ἀλλὰ μεταμεμόρφωται καὶ ἀπηθανάτισται καὶ ἄφθαρτόν ἐστιν », ὁ ἅγιος ἐπάγει· « Εἶτα μεταμορφωθὲν καὶ ἀπαθανατισθὲν μεμένηκε σῶμα ἢ οὔ; Εἰ μὲν οὖν μεμένηκε, μάταιος ὁ τοῦ Εὐσεβίου ὁρᾶται λόγος. Εἰ δὲ οὐ μεμένηκεν, οὐδὲ μεταμεμόρφωται, οὐδὲ γὰρ εἶχεν εἰς ὃ μεταμορφωθήσεται ».*
20 *Ὅρα τοίνυν, πάτερ τιμιώτατε, ὡς ἐνταῦθα ὁ ἅγιος δι' ὧν ἐλέγχει τὸν εἰκονομάχον καὶ τὰς λοιπὰς δύο δόξας στηλιτεύει· φανερὸν γὰρ ἐποίησε διὰ τῶν προσφάτως εἰρημένων, ὅτι εἴπερ ἦν τὸ δεσποτικὸν σῶμα καὶ πρὸ τῆς μεταμορφώσεως φῶς, οὐδὲ μεταμεμόρφωται, οὐδὲ γὰρ εἶχεν εἰς ὃ μεταμορφωθήσεται.*

25 [η']. *Καὶ πάλιν τοῦ Εὐσεβίου εἰπόντος· « Οὐκοῦν καὶ ἡ τοῦ δούλου μορφὴ ἐν τοιούτοις γινομένη ἐξ ὅλων ὅλη μεταβέβληται ἐπὶ φῶς ἄρρητον καὶ ἀνεκδιήγητον, αὐτῷ τῷ θεῷ λόγῳ πρέπον », ἐπάγει ὁ ἅγιος·*

3-14 NICEPHORUS, *patr. Cons.'pnus, Liber antirrheticus contra Eusebium*, 9-10: *apud* PITRA (*ibid. I* 405-406). *Vid. in Prolegomenis cur a multis et in codd. hoc opus* THEODORO GRAPTO *tributum fuerit* (*ibid. I pp.* LXVII *sqq.*). 11 μιαν *ms.* 15-16 EUSEBIUS, *ut supra*, 5: *apud* PITRA (*ibid. I* 385). 16-19 NICEPHORUS, *ut supra*, 26: *apud* PITRA (*ibid. I* 414). 25-27 EUSEBIUS, *ut supra.*

6. Quid autem ad haec, contraponens, dicit magnus ille veritatis confessor, Theodorus, qui venerandum aspectum inde obtinuit et Grapti nomen hac de causa adeptus est? « Hinc, opinor, — ait —, fundamentum et totam suam de docetismo rationem Eusebius sumpsit. Pro lubitu enim quae continuo dicit adaptans, et perfectam assumptam nostram naturam a Verbo repellens, quod inde fluebat adiecit ut quid necessario consequens prius dicta, scilicet: fieri non posse ut a Transfigurationis tempore imago Christi depingatur. Quid haec a detestandis verbis Manetis differunt, qui Deum odio habuit, et sic ad Scythianum scribens dixit: ' Aeterni luminis filius propriam suam essentiam in monte manifestavit, non duas naturas sed unam habens, visibilem simul et invisibilem '? Quid etiam haec distant a diris fanatici Marcionis blasphemiis, quibus foetidas phantasiae sordes e corde polluto eructat? »

7. Iterum dicente Eusebio: « Sed transfiguratum est corpus, et immortale factum est et incorruptum », Theodorus subdit: « Sic transfiguratum et immortale factum corpus tale deinceps permansit, necne? Si permansit, inania ergo esse Eusebii dicta deprehenduntur; si non permansit, nec ergo transfiguratum est; ⟨ergo nec immortalitatem nec incorruptibilitatem induit⟩; siquidem non erat in quod transformaretur ⟨nec quomodo immortalitatem indueret⟩ » (1).

Vide igitur, reverendissime pater, sanctum Theodorum in hoc loco ipsis rationibus, quibus iconomachum obiurgat, duas etiam reliquas opiniones quasi in columnis configere. Id enim perspicuum ex recenter dictis ostendit: corpus, scilicet, dominicum, siquidem iam erat ante Transfigurationem lux, ne transmutatum quidem esse, non enim habebat in quod transmutaretur.

8. Et denuo cum Eusebius affirmet: « Quare, et servi forma taliter facta (2), tota prorsus commutata est in lucem illam ineffabilem et inenarrabilem, qualis ipsi Deo Verbo conveniens erat », sanctus noster subiungit: « Forma quidem iterum fingitur, ad id

(1) Quae parenthesi inclusa sunt testimonium integrum referunt prout exstat in Pitra, et maiorem et completam vim argumentationis sine dubio praebent.

(2) Id est, immortalis et incorruptibilis; de his enim qualitatibus in praecedentibus Eusebius loquitur.

« Ἀναπλάττεται μὲν ἡ μορφὴ ἐπὶ τὸ ἀσυγκρίτως ἄμεινον ἀναβαίνουσα, τὸ δὲ εἶναι μορφὴν οὐκ ἀποβέβληκε. Τοιγαροῦν ἐπειδὴ σῶμά ἐστι, καὶ σῶμα ἄφθαρτον, καὶ μορφὴ περὶ αὐτό ἐστι, καὶ <μετα>μεμορφωμένον σῶμά ἐστι κρειττόνως ἢ πρότερον μακρῷ, καὶ γράφεται δήπου καὶ
5 *ὁρίζεται πάντως ».*

Ὅρα δὴ καὶ ἐν τούτοις, πάτερ, ὅτι καὶ ἐνταῦθα ὁ ἅγιος μεμορφωμένον σῶμά φησι τὸ δεσποτικὸν εἶναι, καὶ περὶ τὸ σῶμα τὴν μορφήν, καθ' ἣν ἡ μεταμόρφωσις, γέγονεν ἀπὸ τοῦ ἀμαυρότου εἰς τὸ φωτοειδὲς καὶ λαμπρὸν μεταμειφθεῖσαν, μὴ ἕτερον δὲ λέγειν εἶναι, καὶ ἕτερον
10 *τὴν περὶ τὸ σῶμα φωτοειδῆ μορφήν, ἐσχάτης ἂν εἴη παραπληξίας.*

[θ']. *Καὶ μετά τινα πάλιν, ὁ ἅγιος γὰρ προτέρας ἐκείνας δύο δόξας ἐλέγχων, αἵτινες ἐξ αὐτῆς προσλήψεως τὸ δεσποτικὸν σῶμα φῶς εἶναι λέγουσι, τάδε φησίν· « Εἰ γὰρ ἐκ παρθενικῆς νηδύος καὶ ἐξ αὐτῆς πρώτης συλλήψεως ἡ δουλικὴ μορφὴ μεταβέβλητό τε καὶ ἀνεκέκρατο,*
15 *ζητεῖν ἄξιον εἰ γεγέννηται τὸ ἄρρητον καὶ ἀνεκδιήγητον. Οὐ γὰρ περιγέγονε φύσει γεννητῇ προάγειν τὸ ἄρρητον διὰ γεννήσεως· ἢ δώσουσι πρότερον αὐτὴν μεταβεβλῆσθαι τὴν τίκτουσαν, ἵνα τῷ ὁμοίῳ συνενεχθείη τὸ ὅμοιον, καὶ ἀναλόγως καὶ προσφυῶς ἕξει πρὸς τὴν τοῦ ἐμφεροῦς ἀπότεξιν, ἐπείπερ φωτὸς φύσις καὶ σώματος παρὰ πολὺ καὶ ἀπείρῳ*
20 *τῷ ἐξηλλαγμένῳ διήνεγκεν. Ἄτοπον οὖν, μᾶλλον δὲ καὶ ἀδύνατον καὶ*
f. 36v *παραφροσύνης ἐπὶ πολὺ || ἧκον, ταῦτα νοεῖν τε καὶ φράζειν. Ἡμεῖς γὰρ καὶ ὡς ὁ τῆς ἀληθείας ἔχει λόγος, οὐ γυμνόν, ἀλλὰ μετὰ τοῦ προσλήμματος ἐκ τῆς ἁγίας παρθένου προεληλυθέναι τὸν λόγον ὁμολογοῦμεν. Εἰ δὲ καὶ γεννηθῆναι ἐκείνως ἐνεδέχετο, οὐκ ἂν ἔδει μεταμορφώσεως,*
25 *αὐτόθεν ἐχούσης τῆς μορφῆς τὸ ἐξῃρημένον καὶ ὑπέρλαμπρον· οὐ γὰρ εἶχεν εἰς ὃ μεταβάλοι ἂν λαμπρότητος τό γε ἅπαξ εἰς ἄκρον ἧκον φαιδρότητος ».*

Δι' ὧν μὲν οὖν ὁ μέγας οὗτος τῆς ἀληθείας ὑπέρμαχος τὰς τοιαύτας τῶν ἑτεροδόξων βλασφημίας ἐλέγχει. Ταῦτ' ἂν εἶεν. Ἐπεὶ δὲ καθάπερ
30 *ἡ θεολόγος σάλπιγξ φησί, « τὸ μὲν ἐπιτιμᾶν, οὐ μέγα, ῥᾷστον γὰρ καὶ τοῦ βουλομένου παντός, τὸ δὲ ἀντεισάγειν τὴν ἑαυτοῦ γνώμην, ἀνδρὸς*

1-5 NICEPHORUS, *ibid.* (PITRA *I 415*). 3 μεμορφωμένον *ms.*
13-27 NICEPHORUS, *ibid. 31-32* (PITRA *I 421-422*).

quod incomparabiliter melius est evecta, forma tamen esse non desiit. Igitur quoniam est corpus, et corpus incorruptibile, et in eo forma remanet, et transfiguratum est corpus multo quam antea praestantius, sine dubio et pingi et omnino lineis circumscribi potest ».

Videas profecto etiam in his, pater, quomodo sanctus in hoc loco asserat corpus dominicum formam habuisse et de hac forma corporis, secundum quam Transfiguratio accidit, dicat, transmutatam illam esse ex obscuro in lucidum et fulgens, non autem affirmet aliud illam esse et aliud formam corporis splendentem; id enim extremae esset amentiae.

9. Et, denuo, post quaedam — duas illas primas opiniones carpens, quae ab ipsa Incarnatione corpus dominicum lucem esse autumant —, idem sanctus talia profert: « Nam si ab utero Virginis et ab initio ipsius conceptionis forma servilis mutata et permixta est, operae pretium erit quaerere, an ineffabile et inenarrandum natum fuerit. Haud enim licuit naturae creatae ut, quod ineffabile est, per generationem proferat; vel concedere debebunt (iconomachi) prius permutatam esse Virginem quae peperit, ut simile simili uniretur, et convenienti modo ac naturae congruo ad partum alicuius sibi similis (Virgo) se haberet; quandoquidem lucis natura et natura corporis plurimum et quasi intermina differentia distinguuntur. Absurdum igitur est, quin immo impossibile et a sana mente maxime alienum, huiuscemodi rem et cogitari et dici. Nos enim id, quod veritati consonat, profitemur: Verbum, scilicet, non nudum, sed cum assumpta carne e Virgine sancta natum esse. Quodsi fieri potuisset ut illo modo nasceretur, Transfiguratione non fuisset opus, cum iam forma ex se ipsa id quod exceptionem et splendorem maximum sapit habuisset. Non enim erat unde in lucidum converteretur id quod semel iam ad summum splendoris fastigium ascenderat ».

His igitur verbis magnus hic veritatis propugnator huiusmodi heterodoxorum blasphemias reprehendit. Et haec fortasse sufficerent. Sed quoniam, ut ait theologica illa tuba [1], « non quidem

[1] Difficilius designaretur quis sub nomine « theologicae tubae » veniat, praesertim cum sententia hic citata nihil characteristicum prae se ferat. Mihi in mentem occurrit posse agi de ipso NICEPHORO patriarcha, qui talia fortasse dixerit in *Antirrheticorum* prolegomenis; attamen spes inveniendi me fefellit. Quid igitur? allusio hic haberetur ad Gregorium Palamam? At qua de causa? Illum autem certe, saltem bis, sic appel-

εὐσεβοῦς καὶ νοῦν ἔχοντος », φέρε καὶ ἡμεῖς κατ' ἐκεῖνον, τῷ ἁγίῳ θαρρήσαντες πνεύματι, τὴν περὶ τοῦ φωτὸς τῆς μεταμορφώσεως δόξαν, ἣν ἐκ τῆς ἐκκλησιαστικῆς παραδόσεως καὶ τῶν ἱερῶν γραφῶν ἔσχομεν, ταύτην ἐκθώμεθα ἐπὶ τοῦ παρόντος· βραχυλογίας τε κατὰ τὸ δύνατον ἐπιμεληθέντες καὶ ἅμα ταῖς παρὰ τῶν ἁγίων μαρτυρίαις πιστωσάμενοι τὰ λεγόμενα, καὶ ταύταις ἐκ πολλῶν ὀλίγαις, καὶ ὅσας ἡ χρεία ἡμᾶς ἀπαιτεῖ.

[ι']. *Ὁμολογία περὶ τοῦ φωτὸς τῆς μεταμορφώσεως.*

Ἔστι τοίνυν περὶ τούτου δόξα τῆς ἐκκλησίας, ἣν καὶ ἡμεῖς πρεσβεύομεν, ὡς τὸ ἐπὶ τοῦ προσώπου τοῦ κυρίου λάμψαν φῶς κατὰ τὴν θείαν ἐκείνην μεταμόρφωσιν ἡ λαμπρότης ἦν καὶ τὸ ἀρχέτυπον καὶ φυσικὸν κάλλος, μεθ' οὗ παρὰ θεοῦ ὁ πρῶτος δεδημιούργηται ἄνθρωπος, ὃ καὶ ἀπώλεσε παραβὰς τὴν ἐντολήν, ὡς μὴ ὤφελε, καθάπερ δὴ καὶ τὸ ἀθάνατον, ἔτι τε τὸ ἀνενδεές, τὸ κοῦφόν τε καὶ λεπτόν, εἰς τὴν ἀμαυρὰν ταυτηνὶ καὶ ἐξοφωμένην καὶ παχυτέραν καὶ θνητὴν καὶ ἀντίτυπον, κατὰ τὸν θεολόγον Γρηγόριον, μεταπεσεῖν σάρκα κατακριθείς. Ἀλλ' ὁ φιλάνθρωπος κύριος, σπλάγχνοις τῆς οἰκείας ἐπικαμφθεὶς χρηστότητος, δι' οὐδὲν πάντως ἕτερον τὴν ἡμετέραν φύσιν προσελάβετο, ἢ ἵνα καθάρας ταύτην τοῦ παλαιοῦ πτώματος εἰς τὴν πρὸ τῆς παραβάσεως τοῦ Ἀδὰμ πρώτην πλάσιν ἐπανάγῃ· καὶ μέντοι καὶ ἐπανήγαγε, καθά φησιν ὁ αὐτὸς πατήρ, « ἁπάντων — λέγων — τῶν κατὰ Χριστὸν μυστηρίων κεφάλαιον ὄν, ἡ ἐμὴ τελείωσις καὶ ἀνάπλασις καὶ πρὸς τὸν πρῶτον Ἀδὰμ ἐπάνοδος ».

[ια']. *Ἐνήργησε δὲ τὴν τοιαύτην εἰς ἡμᾶς εὐεργεσίαν ἡνίκα τριημερεύσας ἐν τῇ τοῦ ᾅδου κοιλίᾳ μετὰ τὸν διὰ σταυροῦ θάνατον ἀνέστη, μεταβαλὼν καὶ ἀποδοὺς τῇ αὐτοῦ προσληφθείσῃ σαρκὶ τὰ τῆς πρώτης πλάσεως προτερήματα, καὶ ἀντὶ μὲν δουλικῆς δεσποτικὴν ἐργασάμενος, ἀντὶ δ' ἀμαυρᾶς λαμπρὰν καὶ ὑπὲρ τὸν ἥλιον ἀπαστράπτουσαν, ἄφθαρτόν τε ἀντὶ φθαρτῆς, καὶ ἔτι λεπτήν τε καὶ κούφην καὶ ἀνενδεῆ, μὴ οὕτως ἔχουσαν πρὸ τοῦ πάθους. Πάντα γὰρ τὰ ἡμέτερα διὰ φιλανθρωπίαν*

8 Ὁμολογία — μεταμορφώσεως *in marg. ms., eadem auctoris manu.* 16 GREGORIUS NAZIANZENUS. *Cfr. Orat. 38, In Theophania, 11-12: MG 36, 321 C-324 D (et fere eodem modo in Orat. 55 In sanctum Pascha, 7-8: ibid., 629 D-633 B).* 21-23 GREGORIUS NAZIANZENUS, *Orat. 38, In Theophania, 16: MG 36, 329 C.*

magnum est reprehendere (facile enim fit a quovis, si velit), substituere autem propriam sententiam probi hominis est atque prudentis », ecce nos quoque contra ipsum (Dexium), Spiritui Sancto confisi, opinionem quam de luce Transfigurationis ex ecclesiastica traditione et sacris Scripturis hausimus, in praesentiarum exponemus. Brevitati, quoad fieri poterit, consulemus; sed simul dicta nostra Sanctorum testimoniis firmabimus, paucis sane, cum multa sint, at quotquot a nobis postulabit necessitas.

10. Confessio de luce Transfigurationis.

Est igitur de hac re fides Ecclesiae, quam nos quoque veneramur, lucem in persona Domini coruscantem in divina illa Transfiguratione splendorem fuisse et primitivum et naturale decus, quo a Deo primus homo creatus est; quod et ipse amisit, praeceptum transgrediens — utinam non fecisset! —, eodem modo ac amisit immortalitatem et nullam rerum indigentiam et levitatem subtilitatemque; ad obscurae huius et tenebrosae et crassae et mortalis carnis commutationem damnatus, quae, iuxta Gregorium Theologum, antitypus est. Misericors autem Dominus, visceribus propriae benignitatis pronus, ob nullam aliam prorsus rationem nostram naturam suscepit, quam, ut emundans illam ab antiqui casus scelere, in pristinam conditionem ipsam reduceret, quam ante transgressionem Adami possidebat. Et sic eam profecto restauravit, ut, quemadmodum ipse pater ait, « omnium Christi mysteriorum caput perfectio nostra sit et nova creatio et ad primaevum Adamum reditus ».

11. Exercuit autem tantam in nos benevolentiam, cum post mortem crucis et trium dierum in ventre inferi commorationem resurrexit, commutans et reddens susceptae eius carni superioritatem primaevae conditionis; nimirum, formam Domini pro servili, splendentem et prae sole fulgentem pro obscurata forma, incorruptibilem pro corruptibili, levem insuper et subtilem et nullius egentem, non sic habitam antequam pateretur. Omnia enim, quae nostra sunt, propria sibi fecit ab ipsa Incarnatione,

latum invenimus in Officio in laudem eius instituto pro dominica altera ieiuniorum. (Vid. « Triodium »; v. gr. in edit. — non catholica — Venetiarum 1839, p. 193).

ᾠκειώσατο ἐξ αὐτῆς τῆς προσλήψεως καὶ σὺν αὐτοῖς γε τοῖς ἀδιαβλήτοις καὶ φυσικοῖς ἡμῶν πάθεσιν, οἷς κατεκρίθημεν διὰ τὴν ἐκ παραβάσεως ἁμαρτίαν, ἃ καὶ διατοῦτο ἐκλήθησαν φυσικά, ὅτι ἐκ τοῦ Ἀδὰμ ἀρξάμενα πρώτως, μετ' ἐκεῖνον καὶ εἰς τὴν τῶν ὅλων ἀνθρώπων διέβησαν φύσιν· 5 μόνης δ' ἁμαρτίας οὐμενοῦν μετέχων ὁ διὰ τὸ τὴν ἁμαρτίαν ἐξελεῖν τῆς φύσεως, εἰς αὐτὴν δὴ τὴν βροτείαν φύσιν συγκαταβάς.

[ιβ']. Ἀλλὰ τὴν μέντοι αὐτῆς τῆς φύσεως ἀνακαίνισιν ὁ δημιουργὸς τῆς φύσεως ἐν ἑαυτῷ μετὰ τὴν ἀνάστασιν, καθ' ὃν εἰρήκαμεν τρόπον, εἰργάσατο· κατὰ μόνην μέντοι τὴν λαμπρότητα θαυματουργῶν καὶ πρὸ 10 τῆς || (f. 37r) ἀναστάσεως, ἡνίκα καὶ τὸ τῆς ταπεινώσεως περιέφερε σῶμα, ἔδειξε τοῖς μαθηταῖς τὴν τοῦ δοξασθησομένου μετὰ τὴν ἀνάστασιν σώματος αὐτοῦ λαμπρότητα, σὺν αὐτοῖς ἀνελθὼν ἐν τῷ τῆς μεταμορφώσεως ὄρει.

[ιγ']. Τοῦτο δ' ἐπραγματεύσατο δυοῖν ἕνεκα. Καὶ ἑνὸς μέν, ἵνα 15 μὴ μόνῳ τῷ φαινομένῳ τοῦ σωτῆρος προσέχοντες οἱ ἀπόστολοι ψιλὸν αὐτὸν νομίζωσι ἄνθρωπον, ἀλλὰ διὰ τῆς τοιαύτης τοῦ σώματος λαμπρότητος εἰς τὸν ἐντὸς καὶ κρυπτόμενον χειραγωγηθέντες, καὶ θεὸν αὐτὸν εἶναι πιστεύσωσι, καὶ δὴ καὶ πεπιστεύκασιν εἰδότες μὲν ἐκ τῶν προφητικῶν λόγων ὡς αὐτὸς ὁ κύριος ἥξει καὶ σώσει ἡμᾶς, σωτηρίαν 20 δ' ἔσεσθαι προσδοκῶντες τὴν εἰς τὸ ἀρχαῖον τοῦ βροτείου γένους ἀποκατάστασιν. Δευτέρου δέ, ἵνα τούτους ὡς ἐν ἀρραβῶνος μέρει πληροφορήσῃ, μὴ μόνον τὸ οἰκεῖον σῶμα μετὰ τὴν ἀνάστασιν τοιοῦτον εἰς τὸν ἅπαντα αἰῶνα ἐλπίζοντας ἔσεσθαι, ἀλλ' ὅτι καὶ πάντες οἱ δίκαιοι μετὰ τοιούτων λελαμπρυσμένων σωμάτων ἐν τῇ παλιγγενεσίᾳ τῶν 25 νεκρῶν ἀναστήσονται.

[ιδ']. Αὕτη ἐστί, ὡς ἐν συντόμῳ εἰπεῖν, ἡ δόξα ἣν ἔχομεν περὶ τοῦ φωτὸς τῆς μεταμορφώσεως, καὶ πρὸς μὲν τοὺς πολυθέους παλαμίτας, ἄκτιστον εἶναι λέγοντας θεότητα τὸ τοιοῦτον φῶς καὶ ἄλλην παρὰ τὴν οὐσίαν τοῦ θεοῦ καὶ τἄλλα ὅσα δὴ τερατεύονται, τὸ κτιστὸν ἀντιτί-30 θεμεν, τῷ σωματικῷ τοῦ Χριστοῦ προσαρμόζοντες καὶ οὐ τῇ θείᾳ φύσει· πρὸς δὲ τοὺς μὴ ἄλλο τι λέγοντας εἶναι τοῦτο παρὰ τὸ ἐξ ἀρχῆς προσληφθὲν τῷ θεῷ λόγῳ, ἀλλὰ ταὐτὸν (ὃ καὶ παραφροσύνην ὁ θεῖος

5 οὐμενουν μετέχον *ms.* 8 εἰρήκειμεν *ms., corr.* εἰρήκαμεν. 17 εἰς τὸν ἐντὸς] *potest sic bene intelligi* (= *in eum qui intus erat*), *sed fortasse melius* εἰς τὸ (= *in id quod*). 27 παλαμήτας *ms.* 31 ἐξαρχῆς *ms.*

assumens simul etiam passiones nostras naturales quae inculpabiles sunt, ad quas ob peccatum transgressionis damnati fuimus, quaeque idcirco appellatae sunt naturales, quia, ex Adamo primitus ortae, ad totam post ipsum hominum naturam defluxerunt. Solius vero peccati nullatenus particeps fuit qui, peccatum naturae eversurus, in ipsam mortalem naturam utique descendit.

12. Verumtamen ipsius naturae renovationem Auctor naturae in se ipso, quo diximus modo, post resurrectionem operatus est. Miraculose autem, quoad solum quidem splendorem, etiam ante resurrectionem idem fecit, cum adhuc corpus humilitatis circumferebat; cum, scilicet, ascendens cum discipulis in Transfigurationis montem, eisdem ostendit glorificandi corporis claritatem post eius resurrectionem habendam.

13. Totum autem hoc duabus de causis operatus est (Christus). Et, primum quidem, ne Apostoli, attendentes solum ea quae in ipso apparebant, purum hominem eum putarent, sed, ope tantae corporis claritatis, ad ea quae intus erant abscondita quasi manu ducerentur et Deum ipsum esse crederent, quemadmodum de facto crediderunt, intelligentes sane ipsum esse Dominum venturum ad salvandum nos verbis prophetarum praedictum, sperantes autem salutem mortalium generis restaurationem in eiusdem pristinum statum futuram fore. Alterum vero fuit, ut eosdem quasi pignore quodam ditaret et spes ipsis esset non solum proprium eorum corpus post resurrectionem per omne aevum sic evasurum, verum etiam singulos iustos cum splendentibus corporibus similiter in regeneratione surrecturos esse.

14. Huiusmodi est, paucis exposita, nostra de luce Transfigurationis opinio. Et quidem adversus politheistas palamitas, qui dicunt illud lumen increatam esse divinitatem, ab essentia tamen divina diversam, ceteraque omnia quanta monstruose effutiunt, creatum quid opponimus, at non divinae naturae, sed corpori Christi illud adaptantes. Contra alios vero, qui lumen illud nihil aliud esse affirmant, quam quod ab initio suscepit Deus Verbum, immo illud ipsum esse assumptum Verbi — id quod a divo Grapto amentiae nomine appellatum est —, asserimus nos et esse formam

Γραπτὸς ὠνόμασε) τοῦ προσλήμματος, εἶναί φαμεν καὶ μορφὴν αὐτοῦ δεδοξαμένην καὶ οὐκ αὐτὸ τὸ πρόσλημμα, ἀλλὰ περὶ αὐτό, ἐπειδὴ καὶ κατ' ἀλλοίωσιν ἐγένετο, τῆς ταπεινοτέρας μορφῆς εἰς τὸ ἐνδοξότερον διὰ τοῦ τοιούτου φωτὸς μετασχηματιθείσης.

5 [ιε']. *Ἵνα εἰδῇς δέ, πάτερ τιμιώτατε, ὡς οὔτε νόημα ἡμεῖς ἀφ' ἑαυτῶν ἐπὶ τούτου κεκαινοτομήκαμεν, ἀλλ' οὐδεμίαν λέξιν ἐκαινοφωνήσαμεν, παραθήσομαί σοι κἀκ τῶν ἁγίων μαρτυρίας συμμέτρους τῷ παρόντι σκοπῷ, τὴν ἡμετέραν ταυτηνὶ δόξαν περὶ τοῦ τοιούτου φωτὸς ὑγιῶς ἔχουσαν μαρτυρούσας.*

10 *Καὶ πρῶτον, ὅτι μετὰ τοιούτου φωτὸς ἐπλάσθη ὁ πρῶτος ἄνθρωπος, τάδε φάσκει ὁ Χρυσορρήμων· « Ἡμεῖς μὲν ὅτι γῆ ἐσμεν ἴσμεν σαφῶς καὶ ἀπ' αὐτῆς τῆς πείρας τῶν πραγμάτων, ἐκεῖνος δέ, ὁ Ἀδὰμ δηλονότι, οὐδένα εἶδε πρὸ αὐτοῦ τετελευτηκότα οὐδὲ διαλυθέντα εἰς κόνιν, ἀλλὰ πολὺ τὸ κάλλος ἦν αὐτῷ τοῦ σώματος, καὶ καθάπερ χρυσοῦς ἀνδριὰς 15 ἀπὸ χωνευτηρίου ἄρτι προσελθών, οὕτως ἀπέλαμπε ».*

Τούτῳ συμμαρτυρῶν καὶ ὁ μουσικώτατος νέος Ὀρφεύς, Ἀνδρέας ὁ Κρήτης, « ἀπώλεσα — φησί — τὸ πρώτιστον κάλλος καὶ τὴν εὐπρέπειάν μου ».

Ὁ δ' ἐκ Δαμασκοῦ Ἰωάννης, αὐτὸ τοῦτό τε δεικνὺς καὶ ἅμα ὅτι 20 μεταμορφωθεὶς ὁ κύριος ἐκεῖνο τὸ πρῶτον ἀνέλαβε κάλλος, « ὁ πάλαι — φησί — τῷ Μωσεῖ συλλαλήσας ἐπὶ τοῦ ὄρους Σινᾶ διὰ συμβόλων " Ἐγώ εἰμι, λέγων, ὁ ὤν ", σήμερον ἐπ' ὄρους Θαβὼρ μεταμορφωθεὶς ἐπὶ τῶν μαθητῶν ἔδειξε τὸ ἀρχέτυπον κάλλος τῆς εἰκόνος ἐν ἑαυτῷ τὴν ἀνθρωπίνην ἀναλαβοῦσαν οὐσίαν ».

25 [ις']. *Καὶ ὁ μελῳδικώτατος Κοσμᾶς· « Ὅλον τὸν Ἀδὰμ φορέσας, Χριστέ, τὴν ἀμαυρωθεῖσαν ἀμείψας ἐλάμπρυνας πάλαι φύσιν καὶ ἀλλοιώσει τῆς μορφῆς σου ἐκαινούργησας ».*

11-15 IOANNES CHRYSOSTOMUS, *Homilia De mutatione nominum, II,4*: *MG* 51, 129-130. 17-18 ANDREAS CRETENSIS, *Cfr., ex. gr., Orat. in Nativitatem Mariae* (*MG* 97, 312 *A*), *ubi similis sententia, ad sensum, occurrit.* 20-24 DAMASCENUS. *Nihil huiusmodi ad litteram neque in Homilia neque in Acrostide in Transfigurationem invenies* (*MG* 96, 545 *ss.*; 848-849); *ultima tamen idea fere ad litteram in Acrostide* (*ibid.*, 848 *D*). *Textus autem adest ad litteram in Officio Transfigurationis, 6 augusti, ad magnas vesp.* — ἦχος α' —. *Cfr. Minea, ed. Romae* 1902, *p.* 335. (*Cum citat.* Ex. *III*, 14). 25-27 *Cfr. Offic. Transfigurationis, ad Matut.* — ᾠδὴ γ' — (*ibid.*, *p.* 338).

eius glorificatam et non assumptum ipsum, sed aliquid eiusdem, utpote quod mutatione factum; formae, scilicet, humilitatis in splendidiorem formam per huiusmodi lucem transformatae.

15. Ut autem videas, reverendissime pater, nos non solum talem sententiam de hac re a nobismetipsis non innovasse, sed etiam ne ullum quidem verbum novum procudisse, proferam tibi Sanctorum etiam auctoritates, quae praesenti scopo sufficiant, quaeque sanam esse hanc nostram de thaborico lumine opinionem testificentur.

Et, primum quidem, quod tali luce splendens primus homo plasmatus sit, hoc modo exponit aureum eloquentiae flumen: « Nos quidem vel ex ipsa rerum experientia probe scimus terrenos esse; ille autem, videlicet Adam, neminem vidit ante se mori nec in pulverem dissolvi, sed multum ei splendoris in corpore erat et tanquam virilis auri statua, recens e conflatoria fornace deducta, sic coruscabat » [1].

Quibus consonans novus etiam musicae Orpheus, Andreas Cretensis: « Perdidi — inquit — splendorem pristinum et pulchrum meum decorem ».

Ioannes autem Damascenus, idipsum ostendens et docens simul Dominum in Transfiguratione iterum primaevam pulchritudinem sumpsisse: « Qui olim — ait — per figuras in monte Sinai locutus est, cum dixit ' Ego sum qui sum ', hodie in monte Thabor coram discipulis transfiguratus demonstravit naturam humanam iterum in se ipso archetypum splendorem imaginis accepisse ».

16. Et magnificus in melodiis Cosmas: « Totum Adamum ferens, Christe, obscuratam antiquitus naturam splendescere fecisti, mutans eam, eamque formae tuae commutatione renovasti ».

[1] Ex contextu totius loci, qualis apud Chrysostomum habetur, et magis adhuc ex aliis quae sequuntur citationibus, splendor ille specialis primi hominis ante peccatum optime tanquam *metaphoricus* solum intelligi datur. ARGYROS autem longius procedere videtur, quemadmodum iam in Introductione notavimus.

f. 37v *Καὶ ἕτερος τῶν μελῳδῶν· «Ἐν τούτῳ γὰρ ἐπιβὰς τῷ ὄρει, σῶτερ, μετὰ τῶν μαθητῶν, τὴν ἀμαυρωθεῖσαν ἐν Ἀδὰμ φύσιν μεταμορφωθεὶς ἀπαστράψαι πάλιν πεποίηκας».*

Πάλιν ὁ θεῖος Χρυσόστομος, σωματικὸν εἶναι δεικνὺς τοῦτο τὸ
5 *φῶς καὶ οὐκ αὐτὸ τὸ σῶμα ἀλλὰ τοῦ σώματος δόξαν, «πορευθῶμεν — φησί — ἐπὶ τὸ ὄρος τῷ λόγῳ ἔνθα μετεμορφώθη ὁ Χριστός· ἴδωμεν αὐτὸν λάμποντα ὥσπερ ἔλαμψε, καίτοι οὐδ᾽οὕτω πᾶσαν ἡμῖν ἔδειξε τὴν τοῦ μέλλοντος αἰῶνος λαμπρότητα. Ὅτι γὰρ συγκατάβασις ἦν τὸ φαινόμενον, ἀλλ᾽οὐκ ἐπίδειξις τοῦ πράγματος ἀκριβής, ἀπ᾽ αὐτῶν*
10 *δῆλον τοῦ εὐαγγελίου ῥημάτων. Τί γὰρ φησίν; "Ἔλαμψεν ὡς ὁ ἥλιος". Ἡ δὲ τῶν ἀφθάρτων σωμάτων δόξα οὐ τοσοῦτον ἀφίησι τὸ φῶς ὅσον τὸ σῶμα τοῦτο τὸ φθαρτόν, οὐδὲ τοιοῦτον οἷον καὶ θνητοῖς ὄμμασι γενέσθαι χωρητόν, ἀλλ᾽ ἀφθάρτων καὶ ἀθανάτων ὀφθαλμῶν δεόμενον πρὸς τὴν θέαν αὐτοῦ».*

15 [ιζ']. *Ὁ μέγας Κύριλλος Ἀλεξανδρείας, ἐν ταῖς εἰς τὸ ἱερὸν εὐαγγέλιον ἐξηγήσεσι, πεπρᾶχθαι λέγει τὴν μεταμόρφωσιν «οὐχὶ δήπου τὸ σχῆμα τὸ ἀνθρώπινον ἀποβαλόντος τοῦ σώματος, ἀλλὰ δόξης τινὸς περιστελλούσης αὐτό· μείναντος γὰρ ⟨τοῦ σώματος⟩ ἐπὶ τοῦ σχήματος, ἐπὶ τὸ ἐνδοξότερον οἱ χαρακτῆρες διὰ φωτοειδοῦς χρώματος διεχρών-*
20 *νυντο».*

Ὁ Σιναΐτης Ἀναστάσιος, ὁ καὶ πατριάρχης γέγονεν Ἀντιοχείας, «τὴν τῶν ἀνθρώπων ⟨φύσιν⟩ ἀνακαθαρθεῖσαν — λέγει — δεῖξαι βουληθείς, τοῦ ἐπ᾽ αὐτῇ κενωθέντος ἰοῦ τοῦ ὄφεως, ὁ τοῦ θεοῦ πατρὸς συνάναρχος λόγος τὸ ἐπὶ τοῦ ὄρους Θαβὼρ μυστήριον δείκνυσι τοῖς
25 *ἑαυτοῦ μαθηταῖς». Καὶ μετ᾽ ὀλίγα· «Πιστοῦν δὲ αὐτοὺς βουλόμενος ἀπὸ τῶν παρόντων τὸ μέλλον, ὡς ἐν εἰκόνι τινὶ πρόδρομόν τι οὐρανῶν βασιλείας ἴνδαλμα, τὴν ἐν τῷ Θαβὼρ ὄρει παραδόξως θεοφάνειαν*

1-3 *quis sit hic cantor inveniri non potuit. Sed textus adest etiam in Offic. Transfigurationis, ad magnas vesp.* — ἦχος α', § Τὴν σὴν τοῦ Μονογενοῦς — (*ibid. p. 335*). 2 σῶτερ] *videtur correctum in ms. pro* σωτήρ. 5-14 IOANNES CHRYSOSTOMUS, *Orat. paraenetica I ad Theodorum Lapsum, 11*: *MG 47, 292* (*cum citat.* MT. *XVII,2*). 16-20 CYRILLUS ALEXANDRINUS, *Comment. in Matthaeum* (*XVII, 2*): *MG 72, 425 AB.* 18 *suppl.* τοῦ σώματος, *ad maiorem perspicuitatem, ex textu* CYRILLI. 22 ss. *locos hic signatos, qui videri possent ex Homilia in Transfigurationem* ANASTASII SINAÏTES *desumpti, neque in hac neque in reliquis Auctoris operibus invenire fas erat. Opera* ANASTASII *apud MG 89.* 22 ἀνακαθαρθεῖσαν] *lectionem hanc dubiam in ms. sensui aptavi et simul suppl. verbum* φύσιν, *quod requiri videtur.*

Alter etiam ex hymnographis: « Ascendens, Salvator, cum discipulis in montem illum, obscuratam in Adamo naturam Transfiguratione tua denuo effulgere fecisti ».

Divus Chrysostomus, iterum, ostendens corporale fuisse lùmen illud, et non ipsum corpùs, sed corporis gloriam: « Accedamus — inquit — spiritu ad montem, ubi Christus transfiguratus est. Aspiciamus ipsum fulgentem, sicut splenduit; etsi ne sic quidem totam nobis futuri saecùli pulchritudinem demonstravit. Quod enim condescensio esset phaenomenum illud, nòn autem perfecta rei declaratio, ex ipsis Evangelii verbis planum fit. Etenim quid dicit? ' Resplenduit sicut sol '. Incorruptibilium autem corporum gloria non tantam emittit lucem, quantam corpus hoc defectibile emittebat, nec huiusmodi quae mortalibus oculis participari posset; sed ad eius visionem incorruptibilis et immortalis oculorum obtutus requirebatur ».

17. Magnus Alexandriae Cyrillus, in commentariis sacrorum Evangeliorum, factam fuisse ait Transfigurationem, « non sic ut humanam figuram corpus (Christi) a se reiecerit ullo modo, sed ut quadam ipsum gloria circumdaretur; manente enim in propria figura corpore, eius lineamenta gloriosius luciformi quodam colore imbuta fuerunt ».

Denique, Anastasius Sinaïta, idem ipse qui Antiochiae patriarcha etiam fuit [1], « Ostendere volens — ait — naturam hominum purificatam esse, veneno serpentis in ipsa evacuato, coaeternum Dei Patris Verbum sui ipsius mysterium in monte Thabor discipulis demonstrat ». Et post pauca: « Cum autem vellet ipsos ex praesentibus ad futura confirmare, in monte Thabor, quasi in imagine, speciem quandam praeviam regni caelorum, theophaniam, praeter exspectationem operatus est ». Et adhuc post aliqua: « Hodie in monte is qui vestibus e corio tristibus et odiosis cir-

[1] De ANASTASIO SINAÏTA, qui saepe cum aliis auctoribus et praesertim cum ANASTASIO SENIORE confunditur, et cuius plura scripta vel parum adhuc cognita vel deperdita sunt, notitia recentior habetur ex M. JUGIE, in « *Enciclopedia Cattolica* » I 1157-1158.

εἰργάσατο ». Καὶ αὖ μετά τινα· « Σήμερον ἐπὶ τοῦ ὄρους ὁ τοὺς στυγνοὺς ἐκείνους καὶ κατηφεῖς περιβληθεὶς δερματίνους χιτῶνας, ἀμπεχόνην ὑπέδυ θεότευκτον ἀναβαλόμενος φῶς ὡς ἱμάτιον ».

[ιη']. *Ἐπὶ τούτοις πᾶσι καὶ ἕνα μόνον εἰς μαρτυρίαν παραγαγών,*
5 *τὸν μέγαν ἐκεῖνον ὁμολογητήν φημι τὸν Γραπτόν, τῶν πλειόνων ἀποστήσομαι μαρτυριῶν. « Τί οὖν; — φησὶν ἐκεῖνος ἐν ἐκείνοις τοῖς κατὰ τῶν εἰκονομάχων λόγοις —. Ἐπειδὴ τὸν περὶ κινδύνων λόγον τοῖς μαθηταῖς ὁ σωτὴρ πρότερον διεξήρχετο, " Ὅστις θέλει ὀπίσω μου ἐλθεῖν, ἀπαρνησάσθω ἑαυτόν, λέγων, καὶ ἀράτω τὸν σταυρὸν αὐτοῦ, καὶ*
10 *ἀκολουθείτω μοι ", καὶ τὰ τούτοις παραπλήσια (ἦν δὲ δήπου βαρύτατα καὶ δύσοιστα τὰ ἐπιταττόμενα), ἵνα μὴ τῇ δυσχερείᾳ τῶν λεγομένων ἀποκάμοιεν, ἀναρρώννυσιν αὐτῶν τὰ φρονήματα, καὶ τῶν ἐν ἐλπίσι κειμένων καὶ μελλόντων ⟨ἐκκαλύπτων⟩ ὑπ' ὄψιν ἄγει εὖ μάλα τὴν λαμπρότητα. Διὸ δὴ καὶ ὡς ἐνεχώρουν οἱ τῆς μυστικῆς ταύτης ἐποπτίας*
15 *θεαταί, τὴν δόξαν ἐκείνην, μεθ' ἧς μέλλει ἐπὶ συντελείᾳ τῶν αἰώνων ἥκειν, παραδείκνυσι, καθ' ἣν καὶ αὐτοὶ συλλαμπρυνθήσονται· τῶν ἄθλων ταύτην ἀντίδοσιν ἐκδεξόμενοι, ἵνα καὶ μᾶλλον ἐν τοῖς κινδύνοις θαρροῖεν, καταφρονοῦντες τῶν ἐν χερσί, καὶ οὐδενὶ λόγῳ τοῖς προσδοκωμένοις παρεξετάζοντες, " οὐδὲ ἄξια κρίνοντες τὰ παθήματα τοῦ νῦν καιροῦ*
20 *πρὸς τὴν μέλλουσαν δόξαν ἀποκαλύπτεσθαι ". Οὐ μὴν εἰς ἀεί γε κατὰ ταῦτα διαμεμένηκε, πρὸς καιρὸν δὲ οἰκονομηθέντα πεπραγμάτευται. Οἰκονομίας γὰρ ὁ τρόπος· ὁ αὐτὸς οὖν ἦν καὶ ἄνθρωπος ὤν, καὶ μετὰ τὴν θείαν ἐκείνην τὴν τοῦ δούλου μορφὴν ἔχων, μεθ' ἧς καὶ τὸν ὑπὲρ*
f. 38r *ἡμῶν ἀνέτλη διὰ || σταυροῦ θάνατον ».*

25 [ιθ']. *Ἔχεις, ἰδού, τὰς μαρτυρίας τῶν εἰρημένων ἀπαραγράπτους· καὶ πάντως, εἰ βούλει μὴ παρεκκλίνειν τῆς ἀληθείας, εἴσῃ φιλαλήθως εἰρῆσθαί μοι πρός σε διὰ στόματος ἃ δὴ καὶ εἶπον. Ἔσσο οὖν ἐπ' ἀσφαλοῦς κρηπῖδος ἱστάμενος τῶν τῆς εὐσεβείας δογμάτων καὶ μὴ περιτρέπου λόγοις, οἵτινες οὔτ' ἐξ ἑαυτῶν οὔτ' ἐκ γραφικῆς μαρτυρίας τὸ στάσιμον*
30 *ἔχουσιν. Ἐπεὶ δ' ἤρου με πολλάκις, πῶς, τοῦ θειοτάτου Δαμασκηνοῦ τὸ φῶς ἐκεῖνο λέγοντος οὐκ ἔξωθεν προσγενέσθαι τῷ κυριακῷ προσλήμματι, τινὲς ἔξωθεν εἶπον καὶ τῷ ἁγίῳ ἀπεναντίας, ἐγὼ δ' ὅσον ἐνεχώρει*

6-24 NICEPHORUS (non GRAPTUS), *Antirrheticum IV contra Eusebium, 21: apud* PITRA, *Spic. Solesm., I, 408.* 8-10 MT. *XVI, 24.* 13 *add.* ἐκκαλύπτων *ex textu* NICEPHORI. 19-20 *Cfr.* ROM. *VIII, 18.* 27 Ἔσσο] *in ms.* ἔσο, *forma, ut videtur, epica.* 30 DAMASCENUS, *cfr. Hom. de Transfiguratione, 12: MG 96, 564 BC.*

cumdatus erat, vestem induit a Deo fabrefactam, pro pallio lucem circum extendens ».

18. Quibus omnibus unum adhuc testem addens, magnum, inquam, illum Graptum confessorem, a reliquis testimoniis supersedebo. « Quid igitur? — inquit ille in antirrheticis contra iconomachos —. Quando Salvator discipulis suis primum de periculis subeundis sermonem habebat, ' Si quis, inquiens, vult venire post me, abneget semetipsum, et tollat crucem suam, et sequatur me ', et alia his similia (erant siquidem mandata difficillima et vix ferenda), ne praeceptorum asperitate languescerent, animos eorum confortat, et splendorem eorum, quae in spe reposita sunt et futura, ipsis detegit et omnino sub oculos ponit. Quare, quantum capere poterant mysticae huius initiationis spectatores, gloriam illam explicat, quacum ad consummationem saeculorum venturus est, qua et ipsi collucebunt; hanc certaminum mercedem recepturi, ut fortiori animo pericula obirent, contemnerentque quae ad manus sunt, eaque pro nihilo reputarent, bonis quae exspectantur comparata, ' existimantes non esse condignas passionis huius temporis ad futuram gloriam quae revelabitur '. Minime vero semper in eadem (Transfiguratione) permansit, sed ad tempus illa per dispensationem facta sunt. Etenim dispensationis cuiusdam modus fuit. Ipse idem igitur erat et homo et qui post visionem illam servi formam retinuit, qua crucis mortem pro nobis pertulit ».

19. En habes testimonia praedictorum irrecusabilia. Et plane, si declinare a veritate nolis, scies me tibi ore tenus sincere explicasse quae sane (nunc) dixi. Esto igitur firmus supra sicuram basim dogmatum fidei, neque argumentis movearis, quae neque ex se ipsis neque ex auctoritatibus traditionis [1] consistentiam habent. Sed quoniam saepe a me quaesisti cur, testante divo Damasceno lucem illam thaboricam non extrinsecus humanae Domini naturae advenisse, cur, inquam, non desint qui, contra sanctum nostrum, extrinsecam illam putaverint; etsi ego rationem de hac re, quoad

[1] Sic e more auctoris intelligenda videtur locutio (*ἐκ γραφικῆς μαρτυρίας*), saepius hic et in aliis scriptis usurpata, pro sola Patrum traditione, non autem pro Scripturarum usu.

τὸν περὶ τούτου λόγον διεσάφησά σοι, βέλτιον ᾠήθην καὶ διὰ γραφῆς ἀποδοῦναί σοι τὸν περὶ τούτου λόγον εἰς μονιμωτέραν τῶν λόγων μνήμην.

[κ']. *Ἴσθι τοίνυν, ὦ τιμιώτατε πάτερ, ὡς ὅσα ἐπὶ τοῦ σωτῆρος*
5 *λέγεται, οὐ πάντα ἁπλῶς καὶ ἀπαρατηρήτως λέγονται, ἀλλὰ πολλῆς ἀκριβείας δεῖ καὶ συνέσεως ἐν τοῖς λεγομένοις, ὡς ἂν μήτε ἐν τῷ τῆς μιᾶς ὑποστάσεως τοῦ θεανθρώπου λόγου τὸ ἑνιαῖον ἐνδείκνυσθαι ἡ συγχυτικὴ τῶν δύο φύσεων τοῦ Χριστοῦ παρεισάγηται δόξα, μήτε ἐν τῷ τὰς δύο φύσεις τῷ οἰκείῳ λόγῳ διακρίνεσθαι ἡ τῆς μιᾶς ὑποστάσεως*
10 *διαίρεσις παρρησίαν λαμβάνῃ.*

Διατοῦτο τοίνυν ἴδοις ἂν τοὺς ἁγίους, ὡς ἡνίκα μὲν ὡς ἐπὶ μιᾶς ὑποστάσεως τοῦ σωτῆρος τὸν λόγον ποιοῦνται, μετὰ συμπλοκῆς ἑκατέρας τῶν φύσεων τὸν λόγον ποιοῦνται, τὸν αὐτὸν θεὸν καὶ ἄνθρωπον λέγοντες, δηλαδὴ τῇ ὑποστάσει, τοῦτο γὰρ βούλεται τὸ λέγειν τὸν αὐτόν· ὅταν
15 *δὲ ἀκούσῃς λεγόντων αὐτὸν θεὸν παθητὸν καὶ παιδίον προαιώνιον, τὴν μὲν συμπλοκὴν τῶν τοιούτων τῇ μιᾷ ὑποστάσει λογίζου, τὸ δὲ διῃρημένον, τουτέστι θεόν προαιώνιον καὶ αὖ παιδίον καὶ παθητόν, ταῖς δυσὶ φύσεσιν ἐπιμέριζε, τὰ μὲν ὑψηλά, τῆς θεότητος, τὰ δὲ ταπεινά, τῆς ἀνθρωπότητος.*

20 [κα']. *Κατὰ τὰ αὐτὰ τοίνυν ἔχει καὶ τὸ ἔσωθεν λέγειν εἶναι τὸ φῶς ἐκεῖνο καὶ αὖ τὸ ἔξωθεν. Εἰ μὲν γάρ τις κατὰ τοπικὴν διάστασιν νοοίη ἐνταῦθα τὸ ἔσωθεν καὶ τὸ ἔξωθεν, πρὸς τῷ βλασφημεῖν καὶ πάσης εὐηθείας ἔσται πλήρης. Ἀλλὰ τὸ μὲν ἔσωθεν λέγεται διὰ τὴν μίαν ὑπόστασιν, ὡς ἂν εἰ ἔλεγεν ὅτι ὁ Χριστὸς ἐξ ἑαυτοῦ ἐλαμπρύνθη, τουτέστιν*
25 *ὁ αὐτὸς ἦν λαμπρύνας καὶ λαμπρυνθείς, εἶτα καὶ κατὰ διαίρεσιν τῶν φύσεων λαμπρύνας μὲν ὡς θεός, λαμπρυνθεὶς δὲ ὡς ἄνθρωπος· τὸ δὲ ἔξωθεν κατὰ μόνην τὴν τῶν φύσεων διαίρεσιν, ὅτι τὸ πρόσλημμα τοῦ σωτῆρος οὐκ ἐξ ἑαυτοῦ, τουτέστι τῷ οἰκείῳ τῆς φύσεως λόγῳ, πεφώτισται, ἀλλ' ὑπὸ τῆς ἐνοικούσης αὐτῷ τοῦ λόγου θεότητος δη-*
30 *μιουργικῶς.*

[κβ']. *Ταῦτά σοι πρὸς τὰ ζητηθέντα συντετμημένως ἐκθέμενοι, βουλόμεθα, εἰ καί σοι δοκεῖ, μὴ ἐν παραβύστῳ καὶ γωνίᾳ κεῖσθαί σοι, ἀλλ' ἐμφανίζειν πρὸς οὓς ἂν βούλοιο. Τὸν γὰρ τῆς πίστεως λόγον παρρησιάζεσθαι δεῖ, καὶ ὥσπερ ἐν τῇ καρδίᾳ πιστεύεται, καὶ διὰ στόματος*

eius fieri potuit, tibi iam reddidi, melius etiam censui quaestionem huiusmodi scripto tradere, ut ratiocinii memoria firmius perseveret.

20. Itaque scias, reverendissime pater, non quaevis quae de Salvatore dicuntur, simpliciter et sine cura dici, sed multae diligentiae et prudentiae in verbis opus esse ut neque in demonstranda unicitate unius personae theandrici Verbi confusio duarum Christi naturarum introducatur, neque in distinguendis propria ratione duabus naturis libertas sumatur unam illam personam dividendi.

Quam ob rem facile videre posses cur Patres, disserentibus quidem de una persona Salvatoris, de coniunctione ambarum naturarum verba faciant, eundem ipsum Deum et Hominem, quoad personam, scilicet, confitentes; hoc enim sibi vult verbum illud « eundem ». At vero cum ipsos audis affirmare de eodem et Deum pati et puerulum ante tempora esse, cogites oportet ex una quidem parte elementum coniunctivum harum rerum, illudque unicitati personae tribuas; ex altera vero, disiunctiva elementa, id est, Deum aeternum et pariter puerulum passioni subditum, quae inter duas naturas dispertienda sunt: elatiora sane quasi divinitatis propria, abiectiora autem, humanitatis.

21. Itaque ex his patet pro eodem sumi cum dicitur lux illa thaborica et intrinsecus et extrinsecus pariter esse. Si quis enim in hoc loco intrinsecus et extrinsecus intelligeret iuxta localem differentiam, ad blasphemiam esset pronus omnique imbecillitate plenus. Verumtamen quod intrinsecus dicitur, ratione unicitatis personae est, quemadmodum si diceretur Christum ex se ipso splenduisse, scilicet, quia idem est et splendens et qui splendescere facit; et inde, iuxta naturarum differentiam, illuminat quidem ut Deus, luce autem conspergitur ut homo. Quod vero extrinsecus dicitur, ad solam naturarum divisionem attendit; et sic, verbi gratia, assumptum Salvatoris non ex se ipso, id est, propria naturae ratione splendescit, sed ex divinitate Verbi, quae in ipso operativo modo commoratur.

22. Haec quae tibi circa questionem breviter exposuimus, volumus, si et tibi placet, ut non iaceant clam et angulo relegata tibi soli, sed ut quibus placuerit ostendas. Verbum enim fidei cum libertate eloqui oportet, ita ut, iuxta divinum Apostoli consilium,

κηρύσσεσθαι πρὸς τοὺς ἔξωθεν, κατὰ τὸν θεῖον ἀπόστολον. Ἕτοιμοι γάρ ἐσμεν, τῇ τοῦ θεοῦ χάριτι, παντὶ καὶ τῷ ἐπηρεαστικῶς ἡμᾶς ἀπαιτοῦντι λόγον ἀποδιδόναι, καθὰ δὴ καὶ φρονοῦμεν, ὡς ἂν εἴ που καὶ τῆς ἀληθείας ἐκπίπτομεν, διορθοίμεθα τοῖς ἐλέγχοις.

5 *Ὑγιαίνοις μοι διὰ βίου παντός, τιμιώτατε, καὶ τὸν φίλον εὐφραίνοις τοῦτ' αὐτὸ βουλόμενον περὶ σέ.*

1 *Cfr.* ROM. *X*. 10.

quemadmodum ipsum corde creditur, sic etiam adversus extraneos praedicetur ore. Parati namque sumus, gratia Dei iuvante, rationem huiusmodi reddere cuicumque illam a nobis vel etiam iniuriose postulabit; et quidem iuxta id quod sentimus, ut si a veritate quoquomodo forsitan deflectimus, rectis obiurgationibus erigamur.

Valeas mihi per longam vitam, colendissime, et amicum id ipsum de te cupientem gaudio repleas.

Dix-huit lettres de Grégoire Acindyne analysées et datées

Sous le nom de Grégoire Acindyne soixante-douze lettres sont conservées dans les manuscrits suivants:

Marcian, gr. 155, f. 36-79, cinquante-et-une lettres (1).

Monacen. gr. 223, f. 1-13, dix-sept lettres, dont deux contenues dans le cod. Marcian. 155.

Ambrosian. gr. E 64 sup., f. 67-76ᵛ, quatre lettres.

Vat. gr. 1086, f. 224ᵛ-226ᵛ, deux lettres à Nicéphore Grégoras.

Il faut ajouter quatre lettres autographes, sans nom d'auteur, du cod. Scorialen. Φ. III. 11, f. 230-234ᵛ, que leur contenu permet d'attribuer à Grégoire Acindyne (2). — Ces soixante-seize lettres feront un jour l'objet d'une édition intégrale. Obligés d'en lire une grande partie, et ne pouvant songer à les publier, nous présentons au lecteur une analyse de dix-huit d'entre elles, espérant que leurs données prosopographiques et chronologiques éclaireront un peu l'histoire de la controverse hésychaste et palamite (3), et que les dates fixées, les personnages identifiés, quelque citation verifiée, faciliteront sa tâche au futur éditeur. Ces lettres, qui s'espacent sur les années 1335-1350, apportent naturellement une contribution précieuse à la biographie de leur auteur durant cette période. En

(1) Ces lettres sont toutes de Grégoire Acindyne, sans excepter la dernière, où il parle de lui-même à la troisième personne... comme Jules César et Jean Cantacuzène dans leurs Mémoires.

(2) Découvertes par le R. P. V. Laurent, qui en traitera dans le t. 15 (1957) de la Revue des Études Byzantines.

(3) Le meilleur historique de la fameuse controverse est toujours, après un quart de siècle, l'article du regretté P. MARTIN JUGIE, *Dict. Théol. Cath.*, t. XI, 2, col. 1735-1818, fruit d'un contact prolongé avec les sources. Nous aurons tout au plus l'occasion de le compléter, et de corriger quelque petite erreur.

guise d'introduction nous groupons ici les maigres renseignements qu'on possède sur sa vie antérieure, et nous datons deux faits importants de sa carrière: sa première condamnation, qui eut lieu au synode de juillet 1341, et la composition du *Discours au patriarche Jean et à son synode*, prononcé à Sainte-Sophie, au printemps 1343, non en automne 1344 comme on écrit d'ordinaire.

Grégoire Acindyne avant 1335.

Grégoire Acindyne fit ses études, au moins en partie, à Thessalonique, sous deux maîtres, qu'il nomme dans ses lettres: Magistros (Thomas) et Bryennios. Le premier est célèbre, le second inconnu, ou à peu près. De Thessalonique Acindyne envoya deux lettres à Nicéphore Grégoras; elles ne paraissent pas être datables avec précision (1). Il y fit aussi la connaissance de Barlaam, dont la carrière, mieux connue que la sienne, jette quelque lumière sur celle-ci. — Originaire de Calabre, catholique de nom, mais orthodoxe de cœur, formé à l'école de l'Aristote latin, Barlaam de Seminara quitta son pays natal pour aller vivre au milieu de ses coreligionnaires (2), et pour apprendre le grec classique, afin de lire son Aristote dans l'original. Il rêvait sans doute aussi de mieux connaître Platon, qui n'était guère alors en Occident autre chose qu'un grand nom. Arta en Étolie — le « pays des Calydoniens » — fut sa première étape. Il y laissa pousser sa barbe et endossa le froc noir des caloyers, mais n'y demeura guère. Thessalonique, deuxième centre intellectuel de l'empire, devint son port d'attache en Grèce (3). Il y apprit le grec et groupa autour de lui un cénacle

(1) R. Guilland, *Nicéphore Grégoras, Correspondance*, Paris, 1927, p. 274, nº v et p. 275, nº vi, propose la date 1325-1330.

(2) Invitant Acindyne à s'informer des fins précises que poursuit Barlaam dans ses traités anti-latins sur la procession du S. Esprit, Grégoire Palamas se déclare sûr d'avance de recevoir une réponse satisfaisante. Comment ne pas l'attendre de la part d'un homme tel que Barlaam, « qui a quitté le sol natal (*τὴν ἐνεγκοῦσαν*), par amour de la vraie religion? »; G. Schirò, *Barlaam Calabro, Epistole Greche*, Palerme, 1954, p. 65 notes 1 et 2.

(3) « Il (Barlaam) eut envie d'apprendre le grec, pour atteindre directement la pensée sans mélange du sage (Aristote), pensant qu'elle avait perdu de sa vigueur au passage d'une langue à l'autre. Il se rendit donc au pays des Calydoniens (Étolie) pour opérer une transformation radicale, langue, barbe, vêtement, profession, habitudes, n'estimant pas

de disciples et d'admirateurs fervents, qui lui restèrent fidèles même après sa condamnation par l'Église grecque et son retour en Occident (1). Quand il sut passablement le grec littéraire l'envie le prit de voir la capitale et d'expérimenter sur les savants de Byzance l'efficacité de sa dialectique scolaire. Les amis thessaloniciens lui conseillèrent — en vain — la prudence et lui prêchèrent la modestie. Acindyne était du nombre et il rappelle l'affaire dans une des lettres analysées ci-dessous (nº 2). Barlaam vint à Constantinople peu après qu'y fut rentré Théodore Métochite, le grand logothète (2). Ce docte personnage, ex-ministre d'Andronic II, avait passé deux ans d'exil à Didymotique quand son empereur fut détrôné (1328. V.3). Il retourna dans la capitale en 1330-31, l'année où les Turcs Ottomans s'emparèrent de Nicée (3). Barlaam lança son défi; Nicéphore Grégoras, disciple du Métochite, releva le gant et rapporta, d'après ses propres dires, une victoire brillante. Il a pu exagérer; mais Acindyne, dont le témoignage est moins suspect, rappelle la chose en des termes qui ne laissent guère de place au doute: Barlaam eut le dessous, tout le monde le savait, et lui tout d'abord. En été 1331 il rentra à Thessalonique (4). — A partir de ce moment nous connaissons fort bien sa carrière; mais les sources exploitées jusqu'ici ne livrent plus aucun détail sur celle d'Acindyne avant 1335, date de la première des lettres ci-après analysées.

---

convenable de porter un costume exotique quand il allait vivre au milieu des Grecs. Et pour mieux écarter méfiance et soupçons de qui que ce fût, il endossa le froc noir (des moines grecs). Il partit de là pour une ville de Thessalie, qui l'emportait sur ses voisines comme foyer d'études... » NIC. GREG., *Florentius*, cod. Vat. gr. 1086, f. 6-6v.

(1) Voir p. 201 la Note sur la correspondance de Barlaam avec ses amis de Grèce.

(2) « Métrodore aussi venait de rentrer (à Byzance), les Héraclides ayant usé à son égard de l'habituelle clémence et révoqué l'ostracisme. Lui et Nicagoras, amis depuis longtemps, vivaient donc ensemble... » *Ibid.*, f. 7. Métrodore – Grégoras a eu soin de nous en avertir — est Théodore Métochite; Nicagoras, c'est lui; les Héraclides représentent Andronic III.

(3) NIC. GREG., IX 13,2: I 458,12-24 (Bonn). S. LAMPROS-K. AMANTOS, *Βραχέα Χρονικά*, Athènes, 1932, nº 15 (p. 31) 5, pour la prise de Nicée.

(4) NIC. GREG., *Florentius*, cod. Vat. gr. 1086, f. 20.

Première condamnation de Grégoire Acindyne. – 1341. VII.

La campagne que Barlaam mena contre les hésychastes de 1335 à 1341 amena une rupture avec Acindyne, qui se rangea parmi les défenseurs des moines, ses confrères et compatriotes; mais la défaite infligée au Calabrais le 10.VI.1341 ne lui apporta pas une joie sans mélange. La terminologie théologique de son compagnon d'armes, Grégoire Palamas, l'inquiétait trop. Et Palamas, qui voyait dans la condamnation de son détracteur l'approbation sans réserve de ses propres idées, faisait la sourde oreille aux remontrances de l'ami Acindyne. Leur querelle ne tarda pas à devenir publique; pour terminer le conflit une seconde assemblée se réunit à Sainte-Sophie, après la mort d'Andronic III (1341.VI.15) et avant la promulgation du tome rédigé au nom de la première (1341.VII). Jean Cantacuzène, grand Domestique et chef du gouvernement, encore puissant malgré les intrigues qui déjà se nouaient pour le faire tomber, y assista avec le sénat (1). Le patriarche, Jean Calécas, présida au moins la première phase des débats. Mais, n'arrivant pas, sans doute, à les diriger comme il voulait, il se retira avant la fin. Ce geste lui permit plus tard de nier *l'existence* (légale) du synode, dont il dit que ce fut une simple *tentative* (2), et sur lequel il garde, dans le tome de juillet 1341, un silence réprobateur. Au cours de l'audience Dexios (Théodore) donna lecture d'un passage de S. Basile, défavorable à Palamas (3). A ce moment il y eut un

(1) CANT. II 40: I 556,3-557,9. — Trois témoins, Cantacuzène, Jean Calécas et Acindyne, nous renseignent sur cette affaire. Tous ont usé — et abusé — du droit de ne pas tout dire. Mais quand deux d'entre eux sont d'accord, surtout s'ils appartiennent à des partis opposés, ont peut et doit leur faire confiance.

(2) « Ils essayèrent bien de convoquer un second synode, prenant Acindyne pour prétexte, et recoururent au pouvoir politique; prélats et sénateurs se réunirent au Catécuménat de Sainte-Sophie, contre notre avis, de leur propre autorité. Mais nous ne l'avons concédé en aucune façon... ». *P. G.*, t. 150, col. 901 A. — Acindyne attestant, comme Cantacuzène, la présence du patriarche au synode, au moins à ses débuts, il est difficile de ne pas qualifier sévèrement la négation de Jean Calécas, qui s'abrite derrière une trop subtile et casuistique distinction.

(3) GRÉG. ACINDYNE, *Discours au patriarche Jean et à son synode*, dans TH. USPENSKIJ, *Sinodik v nedělju Pravoslavija*, Odessa, 1893, p. 89.

tumulte. Des éléments étrangers firent irruption, malmenant Acindyne et deux de ses moines, qui échappèrent de justesse à la mort. Alors sans doute le patriarche quitta la salle, suspendant la séance. Mais tous les Pères ne suivirent pas son exemple. En effet, Cantacuzène l'affirme, « les évêques » condamnèrent Acindyne [1]. Bien que le patriarche ne l'approuvât pas, la sentence fit beaucoup de tort au condamné, et joua notamment contre lui quand il fut ordonné diacre.

Le « Discours, au patriarche Jean et à son synode » – Mars-avril 1343.

Dans le *Discours au patriarche Jean et à son synode* Grégoire Acindyne expose l'origine de sa controverse avec Grégoire Palamas et en raconte, ou plutôt rappelle, les péripéties, depuis la publication du traité de Barlaam *Contre les Messaliens* (1340) jusqu'au moment où il prononce le *Discours* [2]. Le narrateur suit fidèlement l'ordre des événements, mais ne précise aucune date. Le séjour de Grégoire Palamas à Héraclée de Thrace, un des derniers faits mentionnés, offre un point d'appui solide pour dater tous ceux qui suivent, et le *Discours* lui-même. Dans les *Notes* de son Grégoras Jean Boivin (1707) a tracé l'itinéraire et fixé la chronologie de Grégoire Palamas pour les années 1342-1343, grâce aux indications de Palamas lui-même [3]. Nous apprenons ainsi que Palamas quitta Constantinople au début de l'automne 1342, demeura quatre mois à Héraclée, rentra dans la capitale vers le début de l'année suivante. Grégoire Acindyne ajoute qu'il ne rentra pas de son plein gré, mais fut ramené de force, et interné

Acindyne, qui suit l'ordre des événements, place ces faits après la condamnation de Barlaam (1341.VI.10) et avant la rédaction du tome synodal de juillet 1341.

(1) En disant « les évêques » Cantacuzène ne profère pas un mensonge explicite. Mais il trompe son lecteur en le laissant croire que le patriarche est compris dans cette expression vague !

(2) *Cod. Monacen. gr.* 223, f. 51-56; publié, Uspenskij, *Sinodik*, p. 85-92, sauf la fin qui est un florilège patristique.

(3) Nic. Greg., t. II, p. 1281 (Bonn). — On y lit entre autres détails que le prôtos de la Sainte-Montagne (Isaac) arriva à Constantinople le dimanche des Rameaux, 24.III.1342; le P. Jugie (*D. Th. C.*, t. XI, 2, col. 1739 et 1785) applique par mégarde cette donnée à Grégoire Palamas.

(περιορισθείς) au monastère Akatalêptou [1]. Il y resta environ deux mois; puis, sommé par le patriarche de rétracter ses erreurs, il s'évada et se réfugia à Sainte-Sophie. Il y jouit du droit d'asile pendant une nouvelle période de deux mois. Mais sa présence, et sans doute la propagande qu'il ne cessait pas de faire pour ses idées, provoquèrent, semble-t-il, des troubles, et le droit d'asile de la grande basilique fut mis en question. Jean V Paléologue le confirma en mars 1343, à condition toutefois que ceux qui l'invoquaient se confinent dans les quartiers destinés à leur usage et ne troublent pas les offices [2]. Nonobstant le décret impérial Palamas fut arrêté vers le début du mois de mai et enfermé, cette fois, dans un des cachots, aménagés à toutes fins utiles dans le Palais impérial [3]. Or Grégoire Acindyne prononça son *Discours* devant les Pères assemblés dans l'endroit même où Palamas, évadé d'Akatalêptou, se trouvait en sécurité: *φυγὰς πάλιν ἐλθὼν δεῦρο κάθηται ἐν ἀσφαλείᾳ πάντας ἐπιχειρῶν διδάσκειν* [4]. Acindyne aurait nommé le lieu, la saison et l'année, que la chose ne serait pas plus claire: il parle au printemps 1343, à Sainte-Sophie ou dans ses dépendances.

1. – A Grégoire Palamas, Lavra, Athos.

Adresse: *γρηγορίωι ἱερομονάχωι.*
Incipit: *οἵαν ἡμῖν ἡδονὴν διὰ τοῦ πρὸς ἡμᾶς σου...*
Cod. Ambr. E 64 sup., f. 75v-76v, ep. 4.

Constantinople, 1335-1336.

Antécédents: A Constantinople, en 1334, Barlaam de Calabre, représentant l'Église grecque, eut avec François de Camerino et Richard d'Angleterre, dominicains, envoyés du pape Jean XXII, une série de disputes, à la suite desquelles il publia une collection de traités contre les Latins, sur la procession du S. Esprit [5]. Gré-

(1) Sur ce monastère peu connu du Christ ou Sauveur Incompréhensible, v. R. Janin, *Les églises et les monastères (de Constantinople)*, Paris, 1953, p. 518-520.

(2) *P. G.*, t. 152, col. 1265-66.

(3) Nic. Greg. XV 7,2: II 768,4-5. *P. G.*, t. 151, col. 609 C 11 (panégyrique de Grégoire Palamas par Philothée Kokkinos).

(4) Uspenskij, *Sinodik*, p. 92.

(5) G. Schirò, *Barlaam Calabro*, p. 49-60. — Pour la date voir C. Giannelli, *Un progetto di Barlaam per l'unione delle Chiese*, dans Miscellanea G. Mercati, t. III (Studi e Testi, 123), Vatican, 1946, p. 167 et, du même,

goire Palamas, à Lavra, en prit connaissance le 4.VI.1335, dimanche de Pentecôte (1). Y trouvant à redire il rassembla ses critiques dans une longue épître (2), qu'il adressa à Grégoire Acindyne, parce qu'il n'avait pas de contacts personnels avec l'auteur. Acindyne la reçut avec un retard notable, et après que d'autres, parmi lesquels Barlaam, l'avaient lue. Il répond:

Analyse: L'opuscule de Grégoire Palamas sur l'usage du syllogisme et de la démonstration rationnelle en théologie lui a fait plaisir. Il vient de le recevoir, après qu'il avait passé par plusieurs mains, y compris celles du philosophe sicilien qui le provoqua (3). Acindyne rapporte à Palamas une partie des explications que lui a fournies le Sicilien, en ce qui regarde les deux principes (de la procession du S. Esprit) et le sens qu'il donne au mot « démonstration ». Acindyne estime ces explications satisfaisantes et il exprime l'espoir qu'un accord digne de vrais philosophes s'établira entre Barlaam et Palamas. Il termine en félicitant de nouveau ce dernier.

Observations: Barlaam répondit aux critiques de Palamas dans la seconde moitié de l'année, étant toujours à Constantinople (4). La seconde épître de Palamas à Acindyne paraît répondre à la présente lettre (5).

2. – A Barlaam de Calabre, Thessalonique.

Adresse: *πρὸς βαρλαὰμ τὸν φιλόσοφον.*
Incipit: *ἐγὼ νομίζων οὐχ ὕβρεως εἶναι...*
Cod. Ambr. gr. E 64 sup., f. 67-73v, ep. 1.

È Francesco Petrarca o un altro Francesco, e quale, il destinatario del « De primatu papae » di Barlaam Calabro?, dans Studi in onore di Gino Funaioli, Rome, 1955, p. 93.

(1) Schirò, *Barlaam*, p. 61 n. 1, d'après cod. Parisin. Coisl. gr. 100, f. 69.

(2) Paris, Bib. Nat., Coislin gr. 100, f. 69-75; cf. Schirò, *Barlaam*, p. 61-67.

(3) La Calabre, patrie de Barlaam, faisait partie du royaume de Naples, officiellement appelé *Regnum Siciliae*.

(4) L'épître II de Barlaam (Schirò p. 267-278), à Nil Triclinès — vraisemblablement un Thessalonicien — contemporaine de l'épître I, fut sans doute, comme celle-ci, écrite à Constantinople. Au contraire l'épître III (p. 279-314) à Palamas, et les trois lettres qui suivent, supposent l'auteur à Thessalonique; Schirò, p. 305, lin. 635.

(5) Cod. Coislin. gr. 100, f. 75v-77.

Constantinople, 1340-41.

Antécédents: Depuis environ quatre ans Barlaam polémise avec Grégoire Palamas. La controverse, qui portait d'abord sur la procession du S. Esprit (voir plus haut nº 1), roule à présent sur l'hésychasme. Palamas a publié sa seconde triade d'Antirrhétiques contre Barlaam, pendant que celui-ci traitait avec le pape au nom de l'empereur Andronic III (1339-40). Rentré à Constantinople, Barlaam n'y fit qu'un séjour très bref et retourna à Thessalonique. Il répondit à Palamas dans la seconde édition de son ouvrage sur l'hésychasme, à laquelle il donna le titre offensant « Contre les Messaliens » (1340). Acindyne le lui reprocha dans une lettre, à laquelle Barlaam répliqua sans aménité, demandant néanmoins que le destinataire l'écoute patiemment. Acindyne répond:

Analyse: Dire la vérité n'est pas injurier, et Acindyne continuera à la dire, comptant que Barlaam, logique avec lui-même, l'écoutera, comme à sa demande Acindyne l'a écouté. Les attaques de Barlaam contre les hésychastes ont leur source, non pas dans le zèle pour la foi, mais dans la vaine gloire et la méconnaissance de la vertu chrétienne. Ces défauts se sont manifestés mainte fois déjà. Quand Barlaam lança son defi à tous les savants de Constantinople et subit l'humiliation qu'il sait bien, quel intérêt supérieur l'obligeait de négliger les conseils de prudence des amis thessaloniciens ?. Quand il décocha ses premiers traits contre Grégoire Palamas, et qu'au lieu d'humilier son adversaire comme il se vantait de faire, il dut recourir aux bons offices d'Acindyne pour obtenir une trêve, ce dernier ne l'avait-il pas averti d'avance? Quand il envoya une réponse insolente à des questions posées avec modestie par Georges Lapithès de Chypre, ne reçut-il pas une réponse, bien méritée, dans son propre style? Ces précédents font penser que ses attaques contre l'hésychasme procèdent de la même source fâcheuse: ambition et amour-propre, non pas zèle pour la foi. Acindyne n'est pas davantage convaincu de la vérité des reproches faits aux hésychastes... (et il termine par une apologie en règle de ceux-ci, qui occupe la partie la plus longue de la lettre, fol. 68v-73v).

Observations: La lettre est postérieure à la publication du *Κατὰ Μασσαλιανῶν* (1340), mais antérieure à la dénonciation officielle des hésychastes par Barlaam, qui aboutit au synode du 10.VI.1341; d'où la date mise en tête.

3. – A Grégoire Palamas, (Athos ou Thessalonique?)

Adresse: τῶι παλαμᾶι.
Incipit: τὰ μὲν ἐμοὶ σπουδασθέντα...
Cod. Ambr. gr. E 64 sup., fr. 73v-74, ep. 2.

Constantinople, printemps 1341.

Antécédents: Barlaam le Calabrais a dénoncé au patriarche Jean Calécas les pratiques et les doctrines des moines hésychastes. Le patriarche, par lettres adressées au métropolite de Thessalonique et confiées à Barlaam, a cité devant le synode Grégoire Palamas, principal champion des moines. Grégoire Acindyne a obtenu ensuite du patriarche une autre lettre, moins sévère, adressée à Palamas en personne. Il l'expédia, sûrement avec la présente, mais une lacune dans le texte laisse subsister un doute.

Analyse: Acindyne s'est employé activement en faveur de Palamas, auprès des évêques et auprès de l'accusateur (Barlaam). La présente vise au même but. Après l'expédition (par Barlaam) de la première lettre patriarcale, Acindyne, prévoyant qu'elle ferait de la peine à Palamas... (lacune). Il a reçu la longue lettre de Palamas quand la seconde lettre patriarcale était écrite. Il y répondra oralement, puisque Palamas doit prochainement arriver à Constantinople.

Observations: La lettre confirme et complète l'exposé des faits qu'on lit dans le *Discours au patriarche Jean et à son synode* (1). Pour l'identification du métropolite de Thessalonique (Ignace Glabas) il faut ajouter aux données recueillies par L. Petit celles qu'on peut tirer de la Correspondance de Nicéphore Grégoras (2).

4. – A David (Dishypatos), moine, Mesomilion.

Adresse: δαυίδ [τῶι διϲυπάτοι].
Incipit: ἧκεν εἰς ἡμᾶς φήμη σκυθῶν θαυμαστή...
Cod. Ambr. gr. E 64 sup., f. 74-75v, ep. 3.

Constantinople, 1341, printemps.

Antécédents: Dans les premiers mois de l'année 1341 Grégoire Palamas, cité devant le synode patriarcal, se rendit de Thessalo-

(1) Uspenskij, *Sinodik*, p. 87.
(2) *Échos d'Orient*, 5 (1902) 91; 18 (1916-19) 248; Nic. Grég., Lettres 93-95 et 157 (Guilland). Seule la lettre 157 donne le nom de famille.

nique à Constantinople en passant par Orestiade (Andrinople). De cette dernière ville il envoya une lettre à son ami David (Dishypatos), qui se trouvait alors en compagnie de leur commun maître, Grégoire Sinaïte, au monastère fondé par ce dernier à Mesomilion près de Sozopolis, dans les états et sous la protection de Jean-Alexandre, roi des Bulgares [1]. Mais avant de recevoir la lettre David était parti pour Constantinople, donnant suite, vraisemblablement, à la présente lettre d'Acindyne:

Analyse: Du pays des Scythes (empire des Mongols du Kipčak ou de la Horde D'Or) est arrivé une lettre de la fille (naturelle) de l'empereur (Andronic III), épouse du souverain des Scythes (Özbeg-khan, 1313-1341) annonçant que 60000 Scythes marchent vers le Danube, non plus, comme jadis, afin de piller et rançonner la Thrace, mais pour subjuguer totalement l'empire romain. Ils emmènent avec eux des engins de siège, et au bout de quelques mois ils seront relayés par une autre armée, et ainsi de suite, jusqu'à la victoire. Que David vienne donc à Constantinople, d'où lui et Acindyne pourront se mettre en sécurité. si les choses tournent aussi mal que le prévoit la princesse. Si on arrive à conjurer le péril, il sera toujours temps de retourner dans le monastère du Mont Haemus. — Par ailleurs, le patriarche a cité devant le synode Palamas, qui est sur le point d'arriver à Constantinople, pour se justifier des accusations portées contre lui par Barlaam. La présence de David sera fort opportune, car Barlaam n'est pas un adversaire à mépriser, et, malheureusement, Palamas prête le flanc à certains reproches. Que David vienne donc. Si le péril scythe se révélait infondé il serait toujours temps de retourner à l'Haemus.

Observations: Le nom de famille du destinataire est biffé dans le manuscrit. De ce fait un léger doute plane sur l'identité du personnage avec le moine David Dishypatos, hésychaste et palamite, ancien ami et correspondant de Barlaam [2], et destinataire d'une

[1] Philothée Kokkinos, dans son Panégyrique de Grégoire Palamas, parle du moine David, sans nom de famille, et situe le monastère « aux confins de la Thrace et des Scythes », mais ne nomme pas l'endroit; *P.G.*, t. 151, col. 597 A-B. Sozopolis est nommée dans la *Vie de Grégoire Sinaïte*, éd. I. V. Pomjalovskij, Odessa, 1894, p. 35.

[2] Schirò, *Barlaam*, p. 325-327 et 329-330. Écrites en 1336, et destinées à quelqu'un qui habitait la même ville que l'auteur, ces lettres

lettre de Grégoire Palamas (1). — On savait par Ibn Baṭṭūtā qu'une fille (naturelle, sûrement) d'Andronic III se trouvait dans le harem d'Özbeg-khan (2). La lettre d'Acindyne est le premier document grec qui parle d'elle, et son témoignage prime celui de l'Arabe quand ils se contredisent. La grande expédition mongole contre l'empire romain n'aboutit pas, peut-être à cause de la mort d'Özbeg, peut-être aussi parce qu'un ambassadeur grec, que le grand Domestique Jean Cantacuzène envoya auprès du khan, résidant à la Nouvelle-Saraï sur le Volga, réussit à détourner la menace. Cet ambassadeur s'appelait Cydonès, et son fils, Démétrius, qui rendit célèbre le nom de la famille, raconte son histoire en termes émus dans son *Oratio ad Ioannem Cantacuzenum I* (3). Il mourut à son retour, peu de temps avant ou après Andronic III († 1341.VI.15), d'une maladie contractée durant le voyage, long et pénible. Jean Cantacuzène assista le mourant, faisant preuve d'une bonté paternelle qui aurait dû, déclare l'orateur, empêcher les Byzantins de préférer à un tel chef l'être pernicieux (*τὴν φθοράν*, entendez: Alexis Apocauque) qui allait bientôt prévaloir dans les conseils de l'impératrice-régente, obligeant Cantacuzène à quitter Constantinople (1341.IX.23) et finalement à recourir aux armes (4).

5. – A N., Thessalonique.

Sans adresse.
Incipit: *ἀφοσιούμεθα μὲν ἡμεῖς ἐπιστέλλοντες...*
Cod. Marcian. 155, f. 36-38, ep. 1.

---

supposent que David Dishypatos séjourna au moins une fois à Thessalonique; sur lui v. M. Candal dans *Orientalia Christiana Periodica*, 15 (1949) 94-101.

(1) *Δελτίον τῆς ἱστορικῆς καὶ ἐθνολογικῆς ἑταιρείας τῆς Ἑλλάδος*, 3 (1889) 227-234, écrite probablement en juillet 1354, à Nicée, où Palamas était prisonnier, en même temps que la lettre pastorale de celui-ci aux Thessaloniciens *Νέος Ἑλληνομνήμων*. 16 (1922) 7-21.

(2) Ibn Baṭṭūtā, Voyages, éd. Ch. Defrémery et B.R. Sanguinetti, t. II, Paris, 1854, p. 393-394 412-444. Sur les problèmes que soulève ce témoignage le R.P.V. Laurent prépare une étude qui doit paraître dans le t. 15 (1957) de la Revue des Études Byzantines.

(3) Démétrius Cydonès, *Correspondance*, t. I (Loenertz), p. 3,3-19 et p. 9,12-13.

(4) *Ibidem*, p. 3,20-30.

Constantinople, 1342. V-1343. IV.

Antécédents: Après la promulgation du tome synodal de juillet 1341 Grégoire Palamas, venu à Constantinople pour le synode, y demeure et y propage ses doctrines (1). Vers la mi-carême (III.10) de l'année suivante le patriarche Jean XIV l'invite à venir s'expliquer devant lui et l'impératrice Anne Paléologine. L'entrevue a lieu dans les premiers jours après Pâques (1342.III.31). Palamas refuse de s'amender et le synode condamne au feu ses écrits (2). Avant la fin du printemps Palamas s'installe dans un monastère « en face de la ville » (à Péra?), mais au bout de « quelques jours » il rentre dans la capitale. Durant sa brève absence un officier de l'Église le cherche en vain (pour le citer devant le synode?). Une nouvelle assemblée, convoquée au Palais impérial, confirme alors la sentence de la première (3). Palamas, au début de l'automne, quitte Constantinople pour Héraclée de Thrace, où il reste quatre mois. Arrêté, conduit à Constantinople et interné au monastère Akatalêptou, il continue sa propagande. Sommé d'anathématiser ses erreurs, il s'évade et se réfugie à Sainte-Sophie (1343, fin février-début mars), où il reste deux mois (mars-avril) (4). On l'arrête

(1) Dans les notes de son Grégoras Jean Boivin a tracé l'itinéraire de Palamas, de 1342 à 1343, grâce aux données de ses lettres dans le cod. Par. gr. 1238 (ex-regius 2409); Bonn. t. II, p. 1281. Le P. Martin Jugie (*Dict. Théol. Cath.*, t. XI, 2, col. 1739 et 1785-86) l'a suivi, mais il s'est mépris sur un point: le jour des Rameaux (1342.III.24) arriva à Constantinople le Prôtos de la Sainte-Montagne; le P. Jugie a cru qu'il s'agissait de Grégoire Palamas; même erreur dans *Échos d'Orient*, 30 (1931) 409.

(2) Grégoire Acindyne, *Discours au patriarche Jean et à son synode*, cod. Monacen. gr. 223, f. 51-56; éd. Th. Uspenskij, Sinodik v nedělju Pravoslavija, Odessa, 1893, 85-92.

(3) Le P. Jugie place en juin le premier synode, et le second en septembre. Mais d'après Boivin c'est au printemps qu'un officier de l'Église chercha vainement Palamas, et d'après Acindyne le second synode se réunit quand la recherche n'eut pas abouti; Uspenskij, p. 91, lin. 11-13. Il est vrai que la recherche, à en croire Acindyne, se poursuivit longtemps, tandis que Palamas, cité par Boivin, parle de quelques jours.

(4) Acindyne, *Discours* cité (Uspenskij, p. 91-92) ne prononce pas le nom de Sainte-Sophie, mais dit que Palamas, évadé, se trouve *en sécurité* ce qui doit se rapporter au droit d'asile. Coïncidence remarquable: en mars 1343 un prostagma impérial confirme ce droit d'asile, à condition que ceux qui en profitent se tiennent dans les quartiers réservés à cette fin et ne troublent pas les offices; *P. G.* t. 152, col. 1265-66.

« au beau milieu du printemps » (c'est-à-dire sans doute dans les premiers jours de mai) et on l'enferme dans une prison du Palais impérial [1]. — La présente lettre est postérieure aux deux synodes qui le condamnèrent, antérieure à l'emprisonnement.

Analyse: Acindyne écrit brièvement, pour témoigner son respect au docte destinataire. Quant aux nouvelles, le noble Andronic et Isaris (Georges) les lui donneront. La piété est menacée par une hérésie nouvelle (doctrine de Grégoire Palamas). La science théologique du destinataire lui permettra une intervention efficace dans la lutte; sa réputation aussi. Les amis communs — Isaris et Andronic — ont appris à Acindyne, ce qu'il supposait déjà, que le destinataire s'est élevé contre le palamisme. Palamas, condamné par deux synodes, est toujours en liberté.

Observations: Le destinataire n'est pas identifiable, mais la destination est sûre: Isaris habitait Thessalonique. Les lettres 27 et 47 du Marcian. 155 lui sont adressées. En combinant leurs données avec les autres sources voici comment on peut tracer son *curriculum vitae*.

Georges Isaris, Thessalonicien, grand propriétaire dans la région, a pu se lier avec Grégoire Acindyne quand celui-ci étudia (vers 1330?) sous Thomas Magister (lettre 46) et Bryennios (lettre 44). Il vint à Constantinople en 1343-44 et repartit pour Thessalonique, porteur de la lettre 1 d'Acindyne. Anti-palamite à cette date, il passa au palamisme, ce pourquoi Acindyne lui reproche (lettre 47) d'avoir trahi leur amitié. Entre septembre 1347 et septembre 1348 il est à l'Athos, dans la suite de Grégoire Palamas, métropolite de Thessalonique [2]. Il entre en relations avec Étienne Dušan, empereur des Serbes et des Romains, qui, dans un chrysobulle pour Vatopédi, délivré au Mont-Athos, en avril 1348, l'appelle son familier et lui donne le titre de préfet [3]. A Constantinople, en septembre 1350, Georges Isaris, préfet, familier de l'em-

(1) Greg. XV 7,2: II 768,4-5; *P.G.*, t. 151, col. 609 C 11.

(2) *Or. Christ. Per.*, 21 (1955) 208-209; p. 209 lin. 13, au lieu de « vers le mois d'octobre 1348 » lire « en septembre 1348; cf. *P.G.*, t. 152, col. 1394 A (le métropolite de Thessalonique siège au synode 1348. IX).

(3) A. Solovjev-V. Mošin, *Diplomata graeca regum et imperatorum Serviae* (Zbornik za istoriju jezika i književnosti serpskog naroda, Ser. III, t. 7) Belgradi, 1936, n° xviii, p. 140-146, lin. 46. *Byzantinoslavica*, 6

pereur Jean VI Cantacuzène, est témoin à décharge dans le troisième procès de Niphon de Lavra, prôtos de la Sainte-Montagne, accusé de Messalianisme (par les anti-palamites) (1). En décembre 1350, Jean V Paléologue, établi à Thessalonique depuis une année environ, garantit à Démétrius Coccalas la possession de certains, biens, sis dans la région (Rendina, Langada etc.) assignés à lui sur ordre impérial, par Georges Isaris, préfet, et Manuel Chagérès, orphanotrophe (2). En octobre 1366 le tribunal ecclésiastique de Serrhes déboute Isaris, grand primicier, de ses prétentions à l'héritage de son gendre, Georges Stanésès (3). En avril 1374 les héritiers de feu Isaris, grand connétable, s'accordent entre eux (4). Enfin, Macaire Choumnos de Thessalonique, fondateur de la Néa Monè de cette ville, mentionne dans son règlement monastique le grand primicier Isaris comme ami et bienfaiteur du monastère (5).

(1935) 175,30-33. Le préfet est à cette époque un dignitaire sans fonctions, le 23e d'après Pseudo-Codinus. L'autorité sur la capitale est entre les mains d'un ou deux *κεφαλαί* ou *κεφαλατικεύοντες*, en latin *capitanei*; *P.G.*, t. 152, col. 1230-1232 (1339) (Georges Choumnos et Démétrius Tornicès); *Liber iurium rei publicae Genuensis*, t. II, Turin, 1857, n° 303, col. 606 (1352.V.6) (Jean de Peralta et Georges Synadène Astras); O. Halecki, un empereur de Byzance à Rome, Varsovie, 1930, p. 45 n° 1 (Thomas Paléologue « de Nanezo »).

(1) *P. G.*, t. 152, col. 1308-12. — Trois hommes se trouvent dans la suite de Grégoire Palamas, à l'Athos, en 1347-48: Georges Isaris, Nicolas Cabasilas, Marc Angelos Bardalès. Or en avril 1348 Étienne Dušan mentionne, dans son chrysobulle pour Vatopédi, trois Thessaloniciens, bienfaiteurs du monastère: Isaris, Cabasilas, Marc Angelos, sûrement les mêmes! Solovjev-Mošin, *Diplomata*, p. 142, lin. 46 49 56.

(2) F. Dölger, *Facsimiles byzantinischer Kaiserurkunden*, Munich, 1931, p. 55-56 n° 51. En décembre 1350 l'empire, depuis quelques mois déjà, est partagé entre deux empereurs *égaux*, Jean Cantacuzène et Jean V Paléologue. Les biens ici en cause se trouvent dans les états de ce dernier, qui résidait à Thessalonique. En décembre 1365 il était probablement déjà en route pour la Hongrie; Halecki, *Un empereur*, p. 112. Le prostagma de Jean V, daté de la quatrième indiction, est donc de 1350; contre Dölger, *loc. cit.*, qui penche pour 1365.

(3) Actes de Chilandar, n° 151 (Actes de l'Athos, V) ed. L. Petit et B. Korablev, Sanktpeterburg, 1911 (Suppl. au Vizantijskij Vremennik, t. 17 [1910]).

(4) Chilandar, n° 154. — Dans les listes d'offices le grand connétable vient juste après le grand primicier. Comment Isaris, grand primicier en 1366, est-il grand connétable en 1374? Il m'est impossible, pour le moment de répondre à la question.

(5) *Ἑλληνικά*, 14 (1955) 68, lin. 20.

6. – A Sabas Logaras.

Adresse: τῶι λογαρᾶι σαββᾶι.
Incipit: πολλῶν λεγόντων ὡς ἄρα...
Cod. Marcian. 155, f. 45v-46, ep. 16.

Constantinople, 1343-1344.

Analyse: Aux personnes qui se distinguent par la vertu et la sagesse Acindyne rappelle parfois que, sans l'intervention de Sabas Logaras, ni la *despina* (Anne Paléologine), ni le protosébaste, ni le patriarche, ni surtout le grand Duc, ne se seraient élevés contre l'actuelle impudence en théologie (la doctrine de Grégoire Palamas). On lui répond alors: « Si seulement il voulait encore ». « Si l'Église le stimulait ». Mais Acindyne sait que Dieu seul peut mouvoir Logaras.

Observation: Sabas Logaras, auquel sont adressées aussi les lettres 14 (f. 44v), 22 (f. 49-49v) et 39 (f. 69v-70) du Marcian. 155, inconnu par ailleurs, met en branle un triumvirat fort bien connu: le patriarche, le grand Duc et le protosébaste, les ministres les plus en vue d'Anne Paléologine durant les premières années de la guerre civile avec Jean Cantacuzène. Du patriarche, Jean XIV Calécas, rien à dire ici. Le grand Duc, Alexis Apocauque, fut assassiné le 11.VII.1345 dans la prison du Grand Palais, par ses propres prisonniers politiques, qui, le lendemain, subirent presque tous le même sort [1]; Acindyne le suppose vivant. Enfin la personne et la carrière du protosébaste, que nous font connaître Cantacuzène, Grégoras et cinq chartes de l'Athos, permettent de préciser davantage la date de notre lettre. En janvier 1342 Jean Gabalas était protosébaste et chancelier (*μεσάζων*) d'Anne Paléologine [2]. En hiver 1344-45 probablement, par suite des intrigues d'Apocauque, Gabalas crut sa vie en danger, se réfugia à Sainte-Sophie, prit ensuite l'habit monastique, et finalement, fut emprisonné. Après, nous n'entendons plus parler de lui. Fut-il une des victimes du 12 juillet? C'est possible. L'important pour nous c'est qu'il était,

[1] S. Lampros-K. Amantos, *Βραχέα Χρονικά*, Athènes, 1932-33, nº 47 (p. 80) 14-15; Greg. XIV 10,5: II 731,18-19 (Bonn). Cant. III 88: II 542-543 (Bonn); Ducas V: p. 22 (Bonn).

[2] Pour le *curriculum vitae* de Jean Gabalas, protosébaste, *mesazôn* et grand logothète, combiner Cant. III 36.72.73.80 avec Greg. XIV, 3,1; 3,7-8; 5,1; 5,7-8; 9.

au moment de sa chute, non plus protosébaste, mais grand logothète. Comme Acindyne, dans sa lettre, parle du protosébaste, elle est antérieure à la promotion, car après, la politesse aurait exigé l'emploi du titre nouveau, plus élevé. Or les cinq chartes mentionnées plus haut permettent de placer entre mai 1343 et octobre 1344 la promotion de Jean Gabalas. Les trois premières en effet, une de novembre 1342, et deux de mai 1343, sont contresignées par Jean *Raoul*, protosébaste; les deux autres, d'octobre et de novembre 1344, par Jean *Raoul*, grand logothète (1). Évidemment, Jean Raoul et Jean Gabalas sont un seul personnage. Sans quoi on serait obligé d'admettre que deux protosébastes prénommés Jean furent promus grand logothète entre 1343 et 1344. — Notre lettre est antérieure à octobre 1344. D'autre part, la crise palamite durait déjà depuis quelque temps; d'où le terme post quem que nous proposons.

7. – A Jacques Coucounarès, métropolite, Monembasie.

Adresse: *τῶι μονεμβασίας.*
Incipit: *οὐκ ἄρα δύναται ταὐτὸ...*
Cod. Marcian. 155, f. 71v-72r, ep. 43.

Constantinople, 1344-1346.

Antécédents: Isidore de Thessalonique, métropolite-élu de Monembasie (1341-1344), a été déposé par le patriarche Jean Calécas et son synode (1344.XI.4) (2). Un anti-palamite, Jacques Coucounarès de Thessalonique, lui a succédé. Après que ce dernier eut quitté la capitale pour prendre possession de son siège, le Chypriote Hyacinthe, moine à l'Hodégétria de Constantinople, élu métropolite de Thessalonique, a pris possession de son siège ou aura pris possession quand la lettre d'Acindyne arrivera à Monembasie. De cette ville le métropolite Jacques a envoyé des lettres à celui de Corinthe (Hyacinthe) « quelque-part là-bas » (3),

(1) *Actes de Kultumus*, no 20 (Archives de l'Athos II), ed. P. Lemerle, Paris, 1945; *Chilandar*, no 132; *Ἐπ. Ἑτ. Βυζ. Σπ.* 4 (1927) 287-289; *Zographou*, no 36; *Philothée*, n. 8. L'identification de Jean Raoul avec Jean Gabalas classe ces quatre pièces parmi celles que contresigne un *mesazôn* avec la formule *διὰ τοῦ.*

(2) G. Mercati, *Notizie di Procoro e Demetrio Cidone...* (Studi e Testi, 56), Vatican, 1931, p. 202-203 (titre et début); p. 199-200 (suite et fin).

(3) « *ἐκεῖσέ πῃ* »; pas à Corinthe, qui était sous la domination angevine!

à Georges Lapithès en Chypre, à Acindyne lui-même. Ce dernier répond, envoyant simultanément un dialogue de Grégoire Palamas (réfuté par lui-même: cod. Marc. gr. 155, f. 91v-98v).

Analyse: Le poète tragique dit bien: la position sociale ajoute beaucoup au poids de la parole (Eur., Hec. 294-295). C'est vrai surtout quand un office sacré (l'épiscopat) vous met en vedette. Jadis, à Constantinople, le destinataire s'est signalé par son zèle anti-palamite, au point de mériter la chaire épiscopale dont fut privé Isidore, l'impie. Les lettres très brèves du métropolite, qu'Acindyne a lues toutes les trois, ne le cèdent pas en efficacité aux longs discours du polémiste. Adressées au métropolite de Corinthe, à Lapithès, à Acindyne, elles enflamment les lecteurs et les animent au combat contre le palamisme. Que le métropolite de Monembasie en écrive d'autres pareilles, notamment à ses compatriotes, les Thessaloniciens, et à leur nouveau pasteur, Hyacinthe de l'Hodégétria. Ce dernier aura fort à faire, parce que le palamisme est puissant à Thessalonique, où Isidore et Palamas ont demeuré longtemps. Entre autres erreurs ces deux personnages sont tombés dans le messalianisme, qui sévit à Thessalonique, à la Sainte Montagne, à Constantinople. Le premier responsable de cet état de choses, Georges (de Larisse), qui demeura longtemps avec Isidore à Thessalonique, fut chassé de cette ville par une émeute populaire. Il vient d'être expulsé de l'Athos et marqué d'une croix, ainsi que beaucoup de ses adeptes. Le véritable chef du groupe est une femme, la Poriné, dont Isidore fut le disciple, et que lui et Palamas regardent comme une prophétesse et une déesse, malgré ses défauts, car elle a un faible pour les boissons fortes. Avec la présente Acindyne envoie le « Dialogue vipérin » (de Grégoire Palamas). Le métropolite de Monembasie y trouvera la preuve qu'Acindyne n'a nullement calomnié Palamas. Qu'il se mette à l'œuvre pour le réfuter.

Observations: Le métropolite de Monembasie, destinataire, est Jacques mentionné, sous le n° 40 dans liste des principaux antipalamites du cod. Vat. gr. 1096, publiée et commentée par G. Mercati [1]. Peu après l'éléction du patriarche Isidore (1347.V.17), Jacques Coucounarès, métropolite de Monembasie, lui écrivit pour le féliciter, mais aussi pour lui recommander de ne pas molester ses anciens adversaires [2]. Cet acte de soumission, qu'on eut soin

(1) G. Mercati, *Notizie*, p. 222-223.
(2) *P. G.*, t. 152, col. 1293.

de transcrire dans le registre patriarcal, ne le sauva pas: au mois de septembre suivant le synode, présidé par Isidore, transféra sur le siège de Monembasie le métropolite (titulaire) de Patras (1). Mais, comme le document est incomplet du début, nous ignorons le sort qui échut à Jacques.

Hyacinthe, métropolite de Thessalonique, figure dans la liste susdite sous le n° 37. Un polémiste anti-acindynien nous apprend qu'il était de Chypre et persécuta les palamites à Thessalonique (2). Dans la lettre 6 du Monacen. 223 (notre n° 13), écrite peu après l'écroulement de l'abside Est de Sainte-Sophie (1346.V.19), à l'époque où les temps se firent durs pour les anti-palamites à cause du revirement d'Anne Paléologine, Grégoire Acindyne informe Georges Lapithès de Chypre que le métropolite de Thessalonique, Hyacinthe, vient de mourir après un épiscopat très bref (3). La présente lettre nous apprend qu'il était moine au monastère des Hodèges, pied-à-terre à Constantinople des patriarches d'Antioche. Et le patriarche d'Antioche était alors l'anti-palamite Ignace (4.)

Georges, maître d'Isidore et de Palamas, est sûrement Georges de Larisse, qui fut, avec Joseph de Crète, le chef d'un groupe de moines athonites condamnés pour messalianisme et bogomilisme. Plusieurs, d'après Nicéphore Grégoras « furent châtiés comme ils le méritaient », expression vague que notre lettre permet de préciser (5). D'autres furent expulsés de l'Athos; d'autres se sauvèrent à Bérée, Thessalonique, Constantinople. Le tome de condamnation, envoyé à Constantinople, fut transcrit dans les registres du patriarcat, où Grégoras en prit connaissance.

La Poriné, protectrice et prophétesse du groupe, semble inconnue par ailleurs.

Du métropolite de Corinthe, Hyacinthe, on sait seulement qu'il était anti-palamite (6).

(1) *Ibid.*, col. 1294.
(2) G. Mercati, *Notizie*, p. 221, n. 2.
(3) Th. Uspenskij, *Sinodik*, p. 75-77.
(4) G. Mercati, *Notizie*, p. 223, n° 34.
(5) Nic. Greg. XIV 7,2 et 7,5-7, entre 1344, été et 1345, printemps, mais sans lien explicite avec ce qui précède et suit. Allusion probable à cette affaire dans l'acte synodal de 1350.IX; *P.G.*, t. 152, col. 1308 C.
(6) G. Mercati, *Notizie*, p. 223, n° 39.

8. – A Bryennios, archidiacre, Thessalonique.

Adresse: τῶι ἀρχιδιακόνωι βρυεννίωι.
Incipit: οὐκ ἀνήκοοι, σοφώτατε δέσποτά μου....
Cod. Marcian. 155, f. 72v-73, ep. 44.

Constantinople, 1345-1346.

Antécédents: Bryennios, archidiacre, résista vaillamment aux Palamites, quand ceux-ci, sous la conduite de Charatzas, étaient redoutables à Thessalonique. Leur pouvoir est en baisse, et un nouveau métropolite, Hyacinthe de Chypre, moine des Hodèges, se rend là-bas. Le porteur de la lettre 44 et des trois suivantes appartient vraisemblablement à la suite du nouveau prélat.

Analyse: Acindyne a su comment Bryennios s'opposa aux Palamites, qui s'agitaient, guidés par Charatzas. L'influence de celui-ci, déjà bien affaiblie, va recevoir le coup de grâce. Le nouveau pasteur (Hyacinthe), qui arrive, va extirper les derniers restes de l'hérésie. Bryennios sera bien vu par lui, à cause de son courage, et parce qu'on compte sur sa science dans la lutte à venir. Disciple jadis, et depuis lors ami, de Bryennios, Acindyne lui est plus uni que jamais, devant le danger, assez grave pour faire se réconcilier même des ennemis.

Observations: Bryennios et Charatzas résidaient à Thessalonique (lettres 20 et 35 du Marcian. 155). La destination de la lettre est certaine. La date aussi: le métropolite hostile au palamisme est sûrement Hyacinthe (lettre 43). Bryennios (mentionné dans les lettres 20 et 35) est l'auteur d'une lettre à Nicéphore Grégoras, écrite à Thessalonique (1). Charatzas (mentionné dans les lettres 20 et 45) semble inconnu par ailleurs, mais le nom est attesté (2). L'époque de son influence à Thessalonique se place vraisemblablement durant la vacance du siège métropolitain, après le décès de Macaire (3). Quelque temps avant la mort du grand Duc Alexis

(1) Nicéphore Grégoras, *Correspondance* (Guilland), p. 275 nº vii. Bryennios est *diacre* et *sakelliou* de Thessalonique dès 1336-1338; *P. G.*, t. 152, col. 1220 B-1223 D; v. surtout le document inséré, col. 1222 B-1223 A, du 24.X.1336.

(2) *P. G.*, t, 152, col. 1327 A, acte non daté, inséré entre 1352.X. et 1353.XII; Charatzas, primicier des « veilleurs », est chargé de citer en justice un prévenu.

(3) L. Petit dans *Échos d'Orient*, 5 (1901) 92 et 18 (1916-19) 248.

Apocauque (1345.VII.11) le fils de celui-ci, Jean, gouverneur de Thessalonique, qui penchait secrètement pour Jean Cantacuzène, fit assassiner son collègue, Michel Monomaque, et dispersa les plus fanatiques des Zélotes, hostiles à Cantacuzène et à Palamas. Ce fut sans doute le temps où Charatzas put exercer son influence [1].

9. – A N., THESSALONIQUE.

Sans adresse.
Incipit: ἄλλοις μὲν ἄλλοθεν ὑπάρχει γνωρίζεσθαι...
Cod. Marc. 155, f. 73-73v, ep. 45.

Constantinople, 1345-1346.

Analyse: Acindyne connaît le destinataire uniquement par les lettres qu'il envoie à Constantinople. Mais la piété qui s'y manifeste — sans parler de la pensée vigoureuse et du style élégant — ont suffi pour le lui rendre cher. Elles célébraient Chabarôn (anti-palamite) et attaquaient Charatzas (palamite) quand l'insolence de ce dernier et sa violence semblaient l'emporter. Dieu merci ce temps est passé, et le nouveau pasteur (Hyacinthe, métropolite de Thessalonique) le fera bien voir. Le destinataire jouira de toute sa faveur à cause de sa piété (c'est-à-dire son hostilité au palamisme). Acindyne, charmé par les lettres adressées à d'autres, serait heureux d'en recevoir lui aussi.

Observations: Pour les circonstances, voir les deux lettres précédentes. Chabarôn, anti-palamite notoire, est connu [2]. En 1343 il fit un don au monastère du Sauveur-Ami-des-hommes [3], fondé par Irène-Eulogie Choumnène, comme lui anti-palamite [4]. Pour Charatzas, palamite, v. lettre 44 du Marcian. 155 (notre n° 8).

10. – A THOMAS (THÉODULE) MAGISTROS, THESSALONIQUE.

Adresse: τῶι μαγίστρωι.
Incipit: τὴν τοῦ φοίνικος ἡμῖν ἐμιμήσατο...
Cod. Marc. 155, f. 73v-75, ep. 46.

(1) CANT. III 93: II 568,14-572,14.
(2) MERCATI, *Notizie*, p. 223 n° 25 et p. 511.
(3) MIKLOSICH-MÜLLER, *Acta*, t. II, p. 324 (1399.XII).
(4) *É.O.*, 29 (1930) 29-60.

Constantinople, 1345-1346.

Analyse: Magistros fait mal d'écrire si rarement à Acindyne. Le nouveau pasteur (Hyacinthe, métropolite de Thessalonique) qui arrive, exterminera les restes du palamisme. Acindyne lui a parlé de Magistros, comme d'un futur soutien dans la lutte. Mais que Magistros se montre moins dur pour son ancien élève Acindyne, (et lui écrive plus souvent).

Observations: Manifestement contemporaine des trois précédentes, la lettre nous apprend — avec la lettre 20 — que Magistros fut anti-palamite [1] et — seule — qu'il fut le maître d'Acindyne. La lettre 44 nous a fait voir qu'il avait eu, à Thessalonique, un autre maître, dans la personne de Bryennios. De Thessalonique, il envoya deux lettres à Nicéphore Grégoras [2], et c'est là que, vraisemblablement, il se lia avec Barlaam de Calabre, dont il resta l'ami jusque vers 1341, et tant d'autres personnages thessaloniciens avec lesquels il correspond.

11. — A Isaris (Georges), Thessalonique.

Adresse: *τῶι Ἰσαρι.*
Incipit: *τοιαῦτα δή τοι τοῦ τῇδε βίου...*
Cod. Marcian. 155, f. 75-75v, ep. 47.

Constantinople, 1345-1346?

Analyse: Isaris a trahi leur amitié (en se faisant palamite?).

Observations: Isaris est qualifié d'ami dans la lettre 1 (de 1342-43). La lettre 27 (de 1347.IX–XII environ) lui reproche, comme la présente, d'avoir trahi l'amitié, et dit clairement qu'Isaris est devenu palamite. — Venant à la suite du groupe 44-46, à destination de Thessalonique, la présente, adressée à un Thessalonicien, est presque sûrement contemporaine de ce groupe. — Sur la personne d'Isaris, v. nº 5, observations.

(1) Ne serait-ce pas lui le Théodule hiéromoine, qui figure, sous le nº 13, dans la liste publiée par G. Mercati, *Notizie*, p. 223?

(2) Nic. Grég. *Correspondance* (Guilland) p. 274 nº V et 275 nº VI; ibidem, p. 272 nº II, une lettre de Magistros à Nicéphore Grégoras.

12. – A MATTHIEU, MOINE DU MONASTÈRE D'ISAAC, THESSALONIQUE.

Sans adresse.
Incipit: πάντα χρὴ προσδοκᾶν, εἴ γε καὶ σὺ...
Cod. Marcian. 155, f. 65-67, ep. 35.

Constantinople, 1346, V-VI environ?

Antécédents: Le patriarche Jean Calécas ayant ordonné diacre Acindyne, les Palamites soulevèrent l'opinion contre ce dernier. L'impératrice-régente, Anne Paléologine, irritée contre lui, le condamna à la prison. Il y échappa en se cachant (¹). Sabas Logaras le réconcilia avec le grand Duc Alexis Apocauque, et la tempête se calma (²). — Le 4.XI.1344 Jean Calécas, avec son synode, déposa et fit dégrader Isidore, métropolite-élu de Monembasie. Ignace, patriarche d'Antioche, signa le décret (³). Puis Jean Calécas écrivit et expédia trois lettres, justifiant cette mesure et aussi l'emprisonnement, antérieur, de Grégoire Palamas (⁴). — Le 21.V.1346, à Andrinople, Lazare, patriarche de Jérusalem, couronna l'empereur Jean Cantacuzène. Les évêques ses partisans, réunis pour la circonstance, se constituèrent en synode, jugèrent et déposèrent Jean Calécas (⁵). Des bruits confus circulaient à propos de cet événement — qui se préparait ou qui venait tout juste de s'accomplir — quand Acindyne écrivait la présente lettre. Elle était prête quand arriva à Constantinople le Thessalonicien Bryennios. Quand celui-ci repartit, il emporta à Thessalonique une copie des lettres patriarcales et impériales de Novembre 1344, et aussi, sans nul doute, la lettre d'Acindyne, qui y avait ajouté une ligne *in extremis*.

Analyse: Il faut s'attendre à tout, si vraiment, comme dit la rumeur, Matthieu a passé au palamisme; Matthieu, qui porta jadis au défunt métropolite de Thessalonique (Macaire?) un message oral et une lettre du patriarche (Jean), déclarant polythéiste Grégoire Palamas; Matthieu, qui raconta le succès de sa mission dans ses let-

(¹) *P. G.*, t. 152, col. 1278 B 5-7; ibid., lin. 13-14, allusion aux lettres patriarcales de novembre 1344, qui prouve, d'accord avec la lettre d'Acindyne, que son ordination était antérieure à cette date.

(²) Cod. Marcian. 155, ep. 39.

(³) MERCATI, *Notizie*, 199-200 et 202.

(⁴) *P. G.*, t. 150, col. 991-894; 900-903; t. 152, col. 1269-1273.

(⁵) CANT. III 92: II 564,22-565,7; cf. *D. Th. C.*, XI, 2, col. 1788.

tres à Acindyne et à la *basilissa* (Irène-Eulogie Choumnène Paléologine) (1). Pourquoi ce changement? Parce que l'Église (Jean Calécas) ordonna (diacre) Acindyne, et que les enragés, à cette occasion, s'élevèrent contre lui et contre l'Église? Mais leur rébellion fut une des causes de leur condamnation subséquente (1344.XI), condamnation à laquelle prit part le patriarche d'Antioche (Ignace). La persécution déchaînée contre Acindyne était un motif de plus de s'attacher à l'orthodoxie (qu'il représentait). D'ailleurs, elle ne l'a pas anéanti, et le patriarche (Jean) n'a pas été déposé (quoi qu'en dise la rumeur) parce qu'il l'ordonna. Par qui donc, et comment, l'aurait-il été, quand le patriarche d'Antioche (Ignace) et celui de Jérusalem (Gérasime, 1341-48), sans compter les métropolites, approuvèrent, non seulement la doctrine du patriarche (Jean), mais aussi sa conduite à l'endroit d'Acindyne? Le condamné, le déposé, ce n'est pas le patriarche, ce sont les adversaires, dont l'un (Isidore) est déposé et dégradé, l'autre (Palamas) est en prison. Le patriarche et l'empereur (Jean V Paléologue) ainsi que l'impératrice (Anne) ont justifié ces mesures pénales par lettres envoyées à la Sainte-Montagne (2), qui doivent être connues à Thessalonique. Dans le cas contraire, elles le seront bientôt, grâce aux copies qu'apporte le *dikaiophylax* et *sakelliou* Bryennios, lequel a aussi rassuré Acindyne sur la fidélité de Matthieu à l'orthodoxie.

Observations: Le nom du destinataire, Matthieu, Thessalonicien, figure dans le texte de la lettre, accompagné de l'épithète *ἱερώτατος*. Ce détail nous permet d'identifier le personnage — inconnu par ailleurs — avec l'antipalamite et ami d'Acindyne, Matthieu, hiéromoine du monastère d'Isaac à Thessalonique, mentionné dans la lettre 20 (notre n° 17). — Bryennios, archidiacre dans l'adresse de la lettre 44, est *dikaiophylax* et *sakelliou* dans la présente, *sakelliou* dans le titre de celle qu'il envoya à Nicéphore Grégoras (3), *dikaiophylax* dans la lettre 20. — La présence du patriarche de Jérusalem, Gérasime, à Constantinople en novembre 1344 n'est pas mentionnée ailleurs, que je sache (4).

(1) Anti-palamite notoire; v. ci-dessus, n° 9 (lettre 45) Observations et note 4; n° 13 (lettre 6 du Monacen. 223).

(2) Pour la lettre impériale de 1344. XI, voir Nic. Greg. XV 7,2: II 768,4-9.

(3) Nic. Grég., *Corresp.* (Guilland), p. 275, n° vii.

(4) Sur Gérasime, qui occupa le trône patriarcal de 1341 à 1348, après avoir fait déposer Lazare, v. Cant. IV 14: III 91,20-21 et 93-94.

13. — A GEORGES LAPITHÈS, CHYPRE.

Adresse: *λαπίθωι*.
Incipit: *μόλις ἐλαβόμεθα...*
Cod. Monacen. 223, f. 4r-5v, ep. 6; ed. Th. Uspenskij, Sinodik, 75-77.

Constantinople, 1346.IX c.

Antécédents: Le 19.V.1346 l'abside orientale de Sainte-Sophie croula (1). Le 21.V., à Andrinople, Lazare, patriarche de Jérusalem, couronna empereur Jean VI Cantacuzène. Les évêques accourus pour la cérémonie se réunirent en synode et déposèrent le patriarche Jean XIV Calécas (2). En septembre, six évêques internés à Constantinople dénoncèrent par écrit à l'impératrice Anne les méfaits du patriarche (3). Elle demanda à Grégoire Palamas, prisonnier au Palais, un mémoire sur ses différends avec Acindyne (4). — Hyacinthe de Chypre, métropolite de Thessalonique, venait de mourir, quand Acindyne reçut une lettre de Georges Lapithès, à laquelle répond la présente.

Analyse: Acindyne a reçu — enfin — une lettre de Lapithès, ce Lapithès sur lequel il fonde tous ses espoirs dans la lutte contre l'hérésie (palamite). Mais, si la lettre est arrivée, l'écrit de Lapithès (contre Palamas), qu'il attendait, n'est pas arrivé. Tristesse et chagrin. Les temps sont difficiles. Lapithès peut, lui, secourir l'Église sans courir aucun danger. Après le décès d'Hyacinthe (de Chypre), métropolite de Thessalonique, il reste d'autres amis auxquels il peut envoyer ses écrits, sans craindre qu'ils arrivent à la mauvaise adresse (5). Il y a Acindyne, et, si Lapithès ne se fie pas à lui, il y a les Chypriotes, Barthélemy, Côme, Blaise, Léon, tous anti-palamites. Qu'il envoie donc ses écrits. Acindyne se permet d'insister, de supplier, parce que la piété est en danger (menacée par le palamisme). — Le métropolite Hyacinthe vient de mourir après un épiscopat très bref, à la grande

(1) LAMPROS-AMANTOS, *Βϱ. Χϱ.*, no 42 (p. 88-89) 12-17; no 47 (p. 80) 18-19 dit en apparence 1347!; GREG. XV 2,1-3; CANT. IV 4; III 29-30.
(2) CANT. III 92: II 564,22-565,7; cf. *D. Th. C.*, t. XI, 2, col. 1788.
(3) *P.G.* t. 151, col. 767-770. Parmi les signataires il y a l'anti-palamite Matthieu d'Éphèse!
(4) NIC. GREG., t. II (Bonn), p. 1282-83 (Notes de Boivin).
(5) Le moine Hyacinthe, mentionné dans une lettre de Lapithès à Nicéphore Grégoras, pourrait être le futur métropolite de Thessalonique: NIC. GREG., *Corresp.* (Guilland), p. 278, no xii.

joie des palamites, dont il avait, en peu de temps, purgé Thessalonique. Pour ne pas allonger outre mesure la présente, Acindyne expédie à Lapithès une notice biographique du défunt et un exemplaire de ses œuvres. Le moine Joseph, ami d'Acindyne (porteur de la lettre) en complétera oralement le contenu. Il racontera aussi la catastrophe de Sainte-Sophie et le zèle des chrétiens pour la reconstruction. Enfin Acindyne envoie à Lapithès 370 iambes contre Palamas (¹), et d'autres iambes. Il prie Lapithès de les juger au point de vue littéraire et au point de vue théologique. Les amis qu'il a fait saluer par Acindyne le resaluent; de même la basilissa (Irène-Eulogie) épouse (veuve) du fils (Jean) du deuxième Paléologue (Andronic II); c'est une antipalamite qui vaut un homme, et elle admire Lapithès (²).

Observations: Les temps difficiles pour l'Église — c'est-à-dire pour le patriarche Jean Calécas et pour Acindyne — commencèrent en automne 1346, avec le revirement d'Anne Paléologine en faveur de Grégoire Palamas, dû en partie aux succès de Jean Cantacuzène, en partie aux fautes et aux défauts du patriarche. Comme la chute de l'abside de Sainte-Sophie est récente, il vaut mieux ne pas abaisser la date de la lettre jusqu'après le triomphe de Jean Cantacuzène (1347.II.3).

14. – A N. (Athanase, hiéromoine?), Thessalonique.

Sans adresse.
Incipit: *ἐν οὐκ ὀλίγῃ θέμενος φροντίδι.*
Cod. Marcian. 155, g. 51ᵛ-52, ep. 26.

Constantinople, 1347, X-XII

Analyse: Rentré de son long voyage en Serbie (cf. ep. 31, notre nº 16) le destinataire s'est arrêté trop peu (à Constantinople) où se trouve Acindyne, qui aurait aimé lui parler plus longuement et l'avoir pour compagnon de lutte contre le palamisme. Mais à Thessalonique, où il se trouve présentement, il pourra combattre utilement cette hérésie, qui cherche à s'y implanter. Acindyne recommande le diacre Antoine (porteur de la lettre), antipalamite, déclaré digne du sacerdoce par la Grande Église, (le patriarche Jean Calécas?).

(¹) Mercati, *Notizie*, p. 197.
(²) Voir plus haut, nº 9 et nº 12.

Observations: La lettre 27 (notre n° 15), au Thessalonicien Isaris, fut portée par un diacre, vraisemblablement le porteur de la présente, Antoine. Celui-ci, déclaré digne du sacerdoce par « la Grande Église », mais demeuré diacre, serait-il cet « autre Acindyne » que Jean Calécas nomma métropolite de Thessalonique après la mort d'Hyacinthe (1346), et peu avant sa propre chute (1347.II. 1-2)? [1] L'antipalamite rentré d'un voyage en Serbie semble bien être Athanase, dont Acindyne mentionne l'ambassade involontaire auprès du roi des Serbes dans sa lettre 31 (notre n° 16). S'il en est ainsi, la tentative d'implanter le palamisme à Thessalonique doit s'identifier avec celle — vaine — de Grégoire Palamas de prendre possession du siège métropolitain en septembre-octobre 1347 [2]. — La date que nous proposons devient plus probable du fait qu'elle convient aussi à la lettre 27 (notre n° 15) presque sûrement contemporaine.

15. – A GEORGES ISARIS, (THESSALONIQUE?).

Adresse: *τῶι ἴσαρι.*
Incipit: *ὁ μὲν σὸς πρὸς ἡμᾶς τῆς διαθέσεως...*
Cod. Marcian. 155, f. 52-52v, ep. 27.

Constantinople, 1347 X-XII?

Analyse: En passant au palamisme, Isaris s'est montré infidèle à la vieille amitié avec Acindyne.

Observation: Le porteur de la lettre est un diacre, comme Antoine, porteur de la précédente, donc probablement identique à celui-ci. Isaris, anti-palamite à l'époque de la lettre 1 (notre n° 5), était rallié au palamisme en 1347-48, quand il se trouvait à l'Athos, dans la suite de Palamas en personne. Pour son prénom et sa carrière voir n° 1, Observations.

(1) *P. G.*, t. 152, col. 1278 C.
(2) *P. G.*, t. 151, col. 613 D-614 A. CANT. IV 16: III 104-105. – En septembre 1347 et 1348 le métropolite de Thessalonique (c'est-à-dire Grégoire Palamas) figure dans des actes du synode patriarcal; *P. G.*, t. 152, col. 1092 A et 1294 A. Il faut placer son voyage entre ces termes extrêmes.

16. – A Maxime Lascaris Calophéros, moine, Lavra, Athos.

Adresse: *μαξίμῳ*.
Incipit: *οἷον ἔδρασας, ἄριστε...*
Codd. Marcian. 155, f. 62v-63v, ep. 31; Monacen. 223, f. 7-8, ep. 8. Ed. Th. Uspenskij, Sinodik, p. 77-79.

Constantinople, 1347, *X-XII*.

Antécédents: Après l'entrée de Jean Cantacuzène à Constantinople, Grégoire Palamas, libéré de prison, est promu métropolite de Thessalonique. En septembre 1347 il part pour prendre possession, et, repoussé par les autorités locales, se rend à l'Athos. Il y passe une année, a une entrevue avec Étienne Dušan, empereur serbe, et préside le tribunal qui déclare innocent Niphon de Lavra, accusé de messalianisme. En septembre 1348 il siège de nouveau au synode patriarcal (1). A l'Athos, Palamas rencontra un ancien adversaire, Maxime Calophéros, qui venait de quitter Constantinople dans des circonstances dramatiques. Brouillé avec Jean Cantacuzène, il s'était réfugié en territoire latin (sûrement à Péra), puis à l'Athos, soumis aux Serbes. Il s'y fit moine, à la grande surprise de ses amis de Constantinople, qui n'avaient pas soupçonné, dirait-on, le dernier terme du voyage! Le patriarche Calliste, à peine élu (1350.VI), obtint le pardon impérial pour Calophéros, qui rentra à Constantinople, et jura, en septembre 1350, d'observer les points suivants: 1° Il ne défendra plus la doctrine d'Acindyne, ni, 2° celle des Latins; 3° il ne cherchera plus refuge chez les Latins, ni généralement en territoire non soumis à l'empire romain; 4° il n'intriguera ni ne parlera plus contre l'empereur (2). Quand on sut à Constantinople que Maxime s'était fait moine à l'Athos, Démétrius Cydonès lui écrivit (3), et Acindyne en fit autant quand on sut qu'il avait rencontré Palamas, mais restait fidèle à l'orthodoxie:

(1) Voir no 1, p. 126. — Probablement pour honorer Palamas et pour le faire bien voir de son futur clergé le patriarche Isidore et Jean Cantacuzène accordèrent en août 1347 aux six premiers dignitaires de l'église de Thessalonique le privilège de porter une croix sur leur toque, comme les staurophores de Constantinople; *P. G.*, t. 152, col. 1285.

(2) *P.G.*, t. 152, col. 1307-1308.

(3) Lettre 72 (Loenertz), datée 1347-1349; mais elle doit être de 1347, puisqu'elle fut écrite immédiatement après le départ de Maxime, et que celui-ci semble s'être trouvé à l'Athos quand Palamas y arriva.

Analyse: Maxime a quitté la ville (Constantinople) et les amis, abandonnant la lutte pour la piété contre ceux qui portent la division dans la divinité. On dit même — et Acindyne espère que c'est faux — que Maxime a embrassé le palamisme et a traité en ami ce Palamas, que jadis, au palais, il accula au mutisme! Puis d'autres ont rapporté qu'il était à l'Athos, à Lavra, continuant la lutte contre le palamisme. Mais, ne recevant pas de lettre, Acindyne était inquiet. Enfin Athanase, hiéromoine et ami de Maxime, rentrant de son ambassade forcée auprès du prince des Triballes (Étienne Dušan, roi des Serbes), a nié résolument que Maxime fût devenu palamite. Le palamisme est une hérésie odieuse, qu'Acindyne combat, non par animosité personnelle contre Palamas, dont il était notoirement ami, au point qu'il se brouilla avec d'autres (Barlaam) pour lui. Acindyne a un seul but: défendre la piété, que *la plupart désertent*, soit par sympathie pour Palamas, soit par haine contre le « très-saint patriarche » (Jean Calécas) et lui-même, soit pour d'autres motifs futiles. Que Maxime, qui a combattu efficacement leurs erreurs grossières, demeure fidèle à un passé si glorieux.

Observations: Maxime, destinataire de la lettre, est identique à celui de la lettre 15 (notre n° 18), postérieure et adressée à Maxime Calophéros. Ce dernier n'est autre que Maxime Lascaris Calophéros, destinataire de la lettre 72 de Démétrius Cydonès, et frère de Jean Lascaris Calophéros, ami et correspondant de Cydonès. La lettre 49 du Marcian. 155 (f. 76v-77) adressée « à Maxime ou Ignace » (!) semble bien être destinée au même personnage. — Le « très-saint patriarche » Jean Calécas, à l'époque de notre lettre était déposé (depuis 1347.II.1-2) et en prison. Mais jusqu'à sa mort (1347.XII.29) il se considérait, et ses partisans le considéraient, comme patriarche légitime. Antérieure à cette dernière date, notre lettre remonte sans doute au dernier trimestre de l'année. — Athanase hiéromoine est sûrement identique au personnage de ce nom que mentionne Nicéphore Grégoras, et qui figure, sous le n° 9, dans la liste des anti-palamites publiée par G. Mercati [1]. Son ambassade involontaire en Serbie doit être une des deux que Jean Cantacuzène envoya auprès d'Étienne Dušan après son triomphe [2]. La lettre 26 (notre n° 14), dépourvue d'adresse, a pour destinataire

[1] MERCATI, *Notizie*, p. 223.
[2] CANT. IV 4: III 30,23-32,8.

un anti-palamite qui, après être rentré d'un long voyage en Serbie, vient de quitter, pour Thessalonique, la ville où réside Acindyne (Constantinople). C'est presque sûrement notre Athanase. La lettre 20 (nº 17), pareillement sans adresse, est destinée au même que 26, et postérieure. — D'après la lettre 72 de Cydonès, Maxime Calophéros était un dignitaire de la cour impériale. Il quitta la capitale, après avoir conseillé à Cydonès de rester dans le monde et d'y assumer des responsabilités graves (c'est-à-dire d'accepter la charge de chancelier auprès de Jean Cantacuzène). A l'Athos, où il se fit moine, à la grande surprise, dirait-on, de Cydonès, il ne trouva pas la paix. Pour la suite de son histoire voir nº 18.

17. – A N. (Athanase, hiéromoine?), Thessalonique.

Sans adresse.
Incipit: *σοι τὸν ἡμέτερον 'Αντώνιον...*
Cod. Marcian. 155, f. 47-47ᵛ, ep. 20.

Constantinople, 1348-1351?

Analyse: Acindyne, qui a jadis recommandé au destinataire le diacre Antoine (lettre 26, notre nº 14), envoie maintenant une lettre à faire parvenir au même. Il fait l'éloge de Georges Lapithès, et termine en exprimant le désir que la présente soit communiquée à l'admirable Magistros (Thomas-Théodule), au savant Cydonès, à l'hiéromoine Matthieu, du monastère d'Isaac, au *dikaiophylax* Bryennios, et — pour sa confusion, — au palamite Charatzas.

Observations: la date proposée repose uniquement sur le fait que la lettre paraît postérieure à la lettre 26, que nous avons datée de 1347.X-XII, pour des raisons qui ne sont pas absolument probantes. Pour Georges Lapithès, voir nº 13, pour Thomas Magistros, nº 10 (lettre 46), pour Matthieu hiéromoine, nº 12 (lettre 35), pour Bryennios et pour Charatzas, nº 8 (lettre 44). — Le monastère thessalonicien d'Isaac est mentionné ici pour la première fois. La plus ancienne mention connue jusqu'à présent se trouve dans un *pittakion*, non daté, d'Isidore Glabas, métropolite de Thessalonique (1380-1396), inséré parmi les actes de l'année 1395 dans les registres du patriarcat de Constantinople [1]. — Le savant Cydonès

[1] Miklosich-Müller, *Acta*, t. II, p. 235 nº 481. Cf. M. Lascaris dans *Τόμος Κωνσταντίνου 'Αρμενοπούλου*, Thessalonique, 1952, p. 320-31.

est-il Démétrius? Il serait risqué de l'affirmer trop fermement. Si c'est lui, il faut supposer qu'il s'était rendu à Thessalonique en 1349-50 avec Jean Cantacuzène, dont il était chancelier et premier conseiller; et que la lettre date de cette époque précise, ce qui n'est pas impossible, après tout.

18. – A Maxime Calophéros, moine.

Adresse: *μαξίμωι τῶι καλοφέρωι.*
Incipit: *τὸ μὲν ἐμοὶ χαλεπαίνειν...*
Cod. Marcian. 155, f. 44v-45, ep. 15.

1350-1351?

Analyse: Acindyne a appris que Maxime dit de lui pis que pendre et a lâchement renié la piété (anti-palamisme), par lui jadis confessée et défendue, traitant Acindyne de querelleur obstiné. Conduite indigne de Maxime! Si Acindyne a mauvais caractère et moins d'attraits que les nouveautés (palamites), Maxime doit s'attaquer uniquement à la personne de son ancien ami, sans offenser Dieu ni la piété, pour son grand dam et le malheur de ceux qu'il entraine dans l'erreur. Vivement, qu'il renonce à ses doctrines actuelles et répare sa palinodie (*sic*) fâcheuse.

Observations: En septembre 1350 Maxime Calophéros, moine, abjura les doctrines d'Acindyne et des Latins; lettre 31 (notre nº 16). La présente, qui fait allusion au contenu de la lettre 31, est postérieure, et appartient aux derniers mois, peut-être aux derniers jours de la vie d'Acindyne, qui était mort en mai 1351, quand se réunit le synode des Blachernes (1). — Après la victoire de Jean V Paléologue sur son beau-père Jean Cantacuzène et l'abdication de ce dernier (1354.XI.22-XII.10), Maxime Calophéros put laisser libre cours à ses sentiments intimes. En décembre 1355 il fut un des personnages grecs qui agirent sur l'empereur dans un sens favorable à l'union des Églises (2). Il l'écrivit lui-même au pape, dans une lettre que porta en Avignon (avec la promesse d'union du

(1) Le tome synodal, promulgué en août 1351, parle d'Acindyne comme d'un absent, sans le traiter de contumace; c'est un argument *ex silentio*, qui vaut ce qu'il vaut. Je l'emploie faute de mieux; *P.G.*, t. 151, col. 717-763.

(2) Halecki, *Un empereur de Byzance à Rome*, p. 43-45.

15.XII.1355) l'ambassadeur et grand hétériarque Nicolas Sigéros [1]. Innocent VI le remercia par lettres du 18.VIII.1356. Dix ans plus tard — le 18.IV.1365 — Urbain V félicite Maxime protosyncelle de Constantinople, rallié à l'Église romaine, comme son frère, Jean Lascaris Calophéros [2]. Enfin, le 26.IX.1374, Grégoire XI recommanda ses nonces à Maxime Lascaris, abbé de Saint-Diomède à Constantinople, pareillement converti au catholicisme [3]. C'est la dernière information qui se rapporte sûrement à notre personnage.

(1) Puisque je mentionne Nicolas Sigéros, voici deux compléments à son *curriculum vitae* donné dans *Or. Christ. Per.*, 19 (1953) 195-196: MIKLOSICH-MÜLLER, *Acta*, t. II, nº 126 ii, p. 279-283 (1348.XI); *Liber iurium rei publicae Genuensis*, t. II, Turin, 1857, nº 303 col. 605 c (1352.V.6), traité de paix entre Gênes et Jean Cantacuzène, écrit « interpretante et dictante familiari nostro, magno interprete imperii nostri, domino nicolao sagiro... ». Latiniste de la chancellerie impériale, Nicolas Sigéros ne pouvait pas être un inconnu pour Démétrius Cydonès, chancelier (*μεσάζων*) de Jean Cantacuzène, et curieux des choses latines. Mais on ne trouve aucune mention de lui dans la correspondance de Cydonès.

(2) HALECKI, *Um empereur*, p. 363 nº 5.

(3) HALECKI, *Un empereur*, p. 95 n. 1; p. 294 et n. 1.

RAYMOND-J. LOENERTZ, O. P.

Die Überlieferung der Κεφάλαια περὶ ἀγάπης von Maximos Confessor auf Grund einiger alter Athoshandschriften.

Unter den Schätzen, die in den abgelegenen Bibliotheken des Heiligen Berges eifrig aufbewahrt werden, bezeugen die Handschriften eine reiche Überlieferung der *Κεφάλαια περὶ ἀγάπης* von Maximos Confessor. Schlagen wir eingehend die Kataloge von S. P. Lambros, S. Eustratiades-Arcadios Vatopedinos, Spyridon Lauriotes-S. Eustratiades nach, so finden wir: zwei Hdss. aus dem X. Jahrhundert (*Laura* 157. B. 37; *Vatop.* 38, unvollständig); drei aus dem XI. (*Konstam.* 443.7; *Kutlum.* 3108.39; *Iberon* 4405.285: alle unvollst.); drei aus dem XII. (*Vatop.* 36; 471; 472); vier aus dem XIII. (*Vatop.* 57; 605 unvollst. *Pantokr.* 1268.234; *Iberon* 4178.58 unvollst.); sechs aus dem XIV. (*Vatop.* 616; *Laura* 279.*Γ.* 39; 322.*Γ.* 82; *Xenoph.* 738.36; *Iberon* 4610.490 unvollst.; *Stauron.* 915.50); drei aus dem XV. (*Laura* 1411. K. 124; *Dion.* 3976.442; *Iberon* 4626.506); drei aus dem XVI. (*Vatop.* 34; *Laura* 1528.*Λ.* 38 unvollst.; *Pantel.* 5621.115 unvollst.); vier aus dem XVII. (*Laura* 1559.*Λ.* 69 unvollst.; 1867.*Ω.* 57; *Philot.* 1865. 101 unvollst.; *Kutlum.* 3248.175) (1).

(1) Wir hätten noch andere finden können, wenn die Kataloge ausführlicher und genauer den Inhalt der Hdss. beschrieben. Ausserdem sei hier erwähnt, dass auch mehrere Athoshandschriften von der *κεφάλαια περὶ ἀγάπης* sich jetzt in der Moskauer Staatsbibliothek befinden: cod. 180, aus dem X. Jhdt. (Iberon); 185, aus dem Jahre 992, unvollst. (Vatop.); 200, aus dem XI. (Vatop.); 416, aus dem XIII. (Iberon); 422, aus dem XVI. (Vatop.); 424, aus dem XVI., unvollst. (Vatop.); 425, aus dem XVI. (Laura); 426, aus dem XVI. (Vatop.); 430, aus dem XII. (Dion.); 438, aus dem XVI. (Iberon): wir zitieren aus Arch. Vladimir, *Sistematičeskoe opisanie rukopisej moskovskoj sinodal'noj patriaršej biblioteki*, I, *Rukopisi grečeskija*, Moskau, 1894.

Nachdem wir die Vatikanische Hds. Palat. gr. 49 studiert hatten (¹), konnten wir die ältesten Zeugen dieser reichen Athosüberlieferung vergleichen. Herr Prof. Morton Smith von der Universität zu Providence R.I. (U.S.A.) schickte uns freundlicherweise die Photographien der folgenden Hdss., die er auf dem Athos selbst aufnahm:

1) *Athos Laura 157.B.37* (= A^1)
2) » *Vatop. 38* (= A^2)
3) » *Konstam. 443.7* (= A^3)
4) » *Kutlum. 3108.39* (= A^4)

Durch die Vermittlung von Hochw. Abbé Marcel Richard verglichen wir noch zwei andere Hdss., die er uns vom « Institut de Recherche et d'Histoire des Textes » zu Paris in Mikrofilm senden liess:

5) *Athos Iberon 4405.285* (= A^5)
6) » *Vatop. 36* (= A^6).

Jede Hds. braucht eine ausführliche Beschreibung.

A^1 = *Athos Laura 157. B. 37* (²)

Das trotz einiger Flecke, die der Feuchtigkeit zuzuschreiben sind, ziemlich gut erhaltene Pergament ist gelb, glatt und grob. Die Schrift ist zweispaltig, je 26-28 Zeilen.

Die *κεφάλαια περὶ ἀγάπης* befinden sich zwischen einem *Γεροντικόν (ἄνευ ἀρχῆς)* und *Διαλέξεις ἁγίων γερόντων πρὸς ἀλλήλους περὶ λογισμῶν* (³).

(¹) *Il codice Vaticano Palatino gr. 49 (fine IX secolo) contenente i « Capitoli sulla carità » di S. Massimo Confessore*: diese Arbeit wird demnächst im ersten Band der « Studi in onore di A. Calderini-R. Paribeni », Mailand (S. 403-411) erscheinen, denen wir sie schon in November 1954 zugestandt hatten, ohne nachher Nachträge hinzufügen zu können.

(²) Vgl. Spyridon Lauriotes-S. Eustratiades, *Catalogue of the Greek Manuscripts in the Library of the Laura on Mt. Athos*, « Harv. Theol. Stud. », XII, Cambridge, 1925, S. 16: *Μεμβρ.*, 19 × 13, *αἰών. ι'* (970), *φ.* 259, *δίστελ.*, *ἀκέφ.*, *κολοβ.*

Aus K. S. Lake, *Dated Greek Minuscule Manuscripts to the year 1200*, III, Boston, 1935, S. 9 und Taff. n. 156, entnehmen wir die Hinweise auf die Besonderheiten des Pergamentes, der Tinte und der verschiedenen Farben. Für die anderen Hdss. müssen wir uns leider nur auf die Photographien und einige Beobachtungen von Prof. Smith beschränken.

Für diese Hds. siehe ferner R. Devreesse, *Introduction à l'étude des manuscrits grecs*, Paris, 1954, S. 56, Anm. 1; 86, 5; 291.

(³) Da uns nur die Photographien der *κεφάλαια π. ἀγ.* geschickt wurden und die Athoskataloge ganz oberflächlich sind, ist es sehr schwie-

Sie sind so eingeordnet (die Numerierung der Folien, rechts oben, ist spät): F. 15^{r}-15^{v}, Prolog; 15^{v}-24^{v}, I. Zenturie; 24^{v}-37^{r}, II. Zent.; 37^{r}-49^{r}, III. Zent.; 49^{r}-59^{v}, IV. Zent (1).

Die runde Unziale und die einfachen geometrischen Initialen des Prologes und des ersten Kapitels jeder Zenturie sind in rot gehalten; ausserdem sind die Titel mit leichter gelber Farbe überzogen.

Die Minuskel ist dunkelbraun. Die Schrift hat die folgenden Besonderheiten: ⅄, Y und †, um ψ darzustellen; die Spiritus, ⊢ und ⊣; die Punkte, oben und unten; die Kommata, oftmals weggestrichen; nicht nur die gewöhnlichen nomina sacra, sondern auch einige Wortendungen am Schluss der Zeile abgekürzt; übertriebene Neigung zu den Enklitiken und zum -ν der auf Selbstlaut ausgehenden Verba; die Fehler sind entweder mit Punkten oder mit Strichen oder mit dunklen Flecken weggestrichen; wenige Scholien, von derselben Hand, um Auslassungen zu ersetzen, und von einen späteren Hand (aus dem XII.-XIII. Jhdt.), mit Abkürzungen, wahrscheinlich, um den Inhalt bestimmter Kapitelgruppen anzugeben.

Die Hds. wurde am 8. August 970 von einem Mönch Lukas zu Ende geschrieben (2).

---

rig, alle in den Hdss. erhaltenen Werke zu identifizieren (übrigens würde das eine besondere Untersuchung erfordern). Kein positives Ergebnis haben uns die Versuche erbracht, die wir angestellt haben, um zu wissen, ob schon andere Forscher diese Hdss. studiert haben: z.B. im *Generalregister zu Band I-XII* (1892-1903) der « Byzantinischen Zeitschrift », von P. Marc, 1909, ist nur Ath. Kutlum. 39 erwähnt, ohne weitere Hinweise; kein Zettel des noch nicht veröffentlichten *Index* zu A. Ehrhard, *Überlieferung und Bestand der hagiographischen und homiletischen Literatur der griech. Kirche*, Leipzig, I (1937), II (1938), III (1943) bezieht sich auf unsere Hdss., wie uns freundlicherweise der Hochw. Abt von Ettal, Dr. J. M. Hoeck O.S.B., in dessen Besitz sich diese Kartei befindet, mitgeteilt hat.

(1) Die unnumerierten Hefte sind: F. 15^{r}-22^{v}, I. quaternio; 23^{r}-30^{v}, II. quat.; 31^{r}-38^{v}, III. quat.; 39^{r}-46^{v}, IV. quat.; 47^{r}-54^{v}, V. quat.; 55^{r}-62^{v}, VI. quat. Der Numerierung der Kapitel fehlen nur die Buchstaben κε′ und οη′ der zweiten Zenturie, aber nicht die Kapitel.

(2) K. S. Lake, *Dated*..., a.a.O., wo die erste Tafel die Subscriptio wiedergibt. M. Vogel-V. Gardthausen, *Die griechischen Schreiber des Mittelalters und der Renaissance*, Leipzig, 1909, S. 267, Anm. 1, schreiben: « Die Bibliotheksnotiz ist nicht so zu verstehen, als ob die Laura schon damals im Besitze des Cod. gewesen sei, denn sie wurde erst später gegründet. Pater Chrysostomos vermutet, dass er ursprünglich der μονὴ τῶν Μορφινῶν (Korruptele von Ἀμαλφινῶν, weil von griech. Kaufleute aus Amalfi gegründet) gehörte, die im XIII. Jahrh. auf dem Athos gestiftet, bald aber danach mit der Λαύρα einverleibt wurde. – Kirsopp Lake (Journ. of Theol. Studies 1903, S. 521-526) vermutet, der Codex stamme aus der Schreiberschule des Neilos in Unteritalien ». Aber K. Lake erwähnt

A^2 = *Athos Vatopedi* 38 (1).

Der Zustand des Pergamentes scheint gut; nur die Ränder sind manchmal beschädigt. Die Schrift ist einspaltig, je 33 Zeilen.

Maximos ist zwischen seinem *Λόγος ἀσκητικός* und einem *'Αλφάβετος κατὰ στοιχεῖον* folgendermassen (der späten Numerierung gemäss) eingeordnet:

F. 115r-115v, Prolog;

F. 115v-121r, I. Zenturie (fehlen die Kapitel 7 — von *τὸν ὑπὸ αὐτοῦ*, Migne, P. G., 90, Sp. 961 C14 — bis 41 — *λυπεῖται σωτήριον*, Migne, 968 C13: die Numerierung bemerkt den Mangel nicht und geht bis zu *ϟδ'*, das dem *ρ'* von Migne entspricht);

F. 121r-131v, II. Zenturie (die Numerierung hört auf mit *ϟη'* = *ρ'* Migne, da *με'* und *ϛ'* fehlen);

F. 131v-141v, III. Zenturie (da *οε'*, *οϛ'*, *οζ'*, *ϟη'* fehlen und das letzte Kapitel der folgenden Zenturie, als wäre es deren erstes, einverleibt wurde, endigt die Numer. bei *ρα'* = *ϟη'* Migne);

F. 141v-150v, IV. Zenturie (da *ζθ'* in zwei Kapitel geteilt wurde — von *ὁ τὴν εἰς Χριστόν*, Migne, 1064 D7 ab —, und das Kapitel *ϟβ'* fehlt, hört die Numer. mit *ρα'* = *ρ'* Migne auf) (2).

Die Titel des Prologes und der einzelnen Zenturien wie die Initialen jedes Kapitels sind in runder Unziale geschrieben; nur der Prolog in einer typischen kleinen, nach rechts neigenden Unziale.

---

weder im ersten Teil seines Artikels (« The Greek Monasteries in South Italy », Journ. Theol. Stud. I, S. 345-368), noch im zweiten (ib., S. 517-542) diesen Codex. Auch das letzte Werk von R. Devreesse, *Les manuscrits grecs de l'Italie Méridionale* (*Histoire, classement, paléographie*), Città del Vaticano, 1955, Bibl. Apost. Vaticana, « Studi e Testi », 183, spricht gar nicht darüber.

(1) S. Eustratiades-Arcadios Vatopedinos, *Catalogue of the Greek Mss. in the Library of the Monastery of Vatopedi on Mt. Athos*, « Harv. Theol. Stud. », XI, Cambridge, 1924, S. 14: *Μεμβρ.*, 33 × 21, *αἰῶν. ι'*, *φ.* 342. Prof. Smith teilt uns mit, dass es keine Subscriptio gibt, die auf die Datierung hinweist (Brief vom 5.VI.1956).

(2) Die späte Hand, welche die Kapitel numeriert, scheint noch später zu sein als die andere, welche die Hefte beziffert (F. 115r-119v, zweiter Teil eines quinio; 120r-127v, I. quaternio; 128r-135v, II. quat.; 136r-143v, III. quat.; 144r-151v, IV. quaternio) und von III, 25 fügt Kommata und Akzente, oft überflüssig und irrtümlich, hinzu. Eine arabische Numerierung, aus dem XVIII. Jhdt. ca. (Prof. Smith, Brief von 15.I.1955), bezeichnet auf dem oberen Rande jedes Folios die Zenturien wieder: 116v-119v, « die erste »; 121v-131v, « die zweite »; 132r-140r, « die dritte »; 142v-148v, « die vierte ». Prof. Smith hat uns auch mitgeteilt, dass die Hds. keine Subscriptio hat.

Die Photographien lassen nicht nur nicht klar sehen, ob die Farben verschieden sind, sondern auch nicht die Besonderheiten der Minuskel genau erforschen (die Spiritus und die Akzente fehlen oft oder sind auf einem falschen Buchstaben; ausser den nomina sacra gibt es wenige Abkürzungen; die wenigen Fehler sind ausradiert).

Die Schrift muss den letzten Jahrzehnten des X. Jhdt. angehören.

A[3] = *Athos Konstamonitu 443.7* ([1]).

Im grossen und ganzen ist das Pergament gut erhalten und scheint nicht sehr dunkel gewesen zu sein.

Die *κεφάλαια π. ἀγ.* sind zwischen *Ἰωάννου τοῦ Σχολαστικοῦ Κλίμαξ μετὰ τοῦ πρὸς τὸν Ποιμένα λόγου* (verstümmelt) und *Ἑπτὰ κεφάλαια λόγων ἃ ἀπέστειλεν ὁ ἀββᾶς Μωϋσῆς πρὸς τὸν ἀββᾶν Ποιμένα* enthalten; zwei verschiedene Hände haben den Text geschrieben:

Hand *a* (zweispaltig, je 28 Zeilen; mehrere Abkürzungen, ausser den nomina sacra; das niemals untergeschriebene *ι* ist oft dem letzten Buchstaben beigefügt; viele Itazismen (z.B. I,79: *θυμηκόν* statt *θυμικόν*; II,34: *κολάσαιος* statt *κολάσεως*); die Hand muss dem Anfang des XI. Jhdt. angehören):

F. 135r-140r, I. Zenturie, von Kap. 54 bis zum Ende (daher fehlen der Prolog und die ersten 53 Kapitel);

F. 140r-148v, II. Zent., bis zum Wort *ταπεινοφρονεῖν*, Kap. 67 (Migne, 1005 B 12; das übrige fehlt).

Hand *b* (beginnt schon von F. 149 ab ([2]), einspaltig, je 29 Zeilen; grösser, mit mehr getrennten und schnörkelhaften Buchstaben; Itazismen (z.B. IV,97: *ἀμύοιτη* statt *ἀμύητοι* ([3])); die Hand ist wenigstens ein halbes Jhdt. später):

F. 170r-181v, III. Zent.; F. 181v-191r, IV. Zenturie ([4]).

([1]) S. P. Lambros, *Catalogue of the Greek Manuscripts on Mt. Athos*, Cambridge, I, 1895, S. 36: *Περγ. 4. XI. σελ. 2. Ὑπὲρ τὸ ἥμισυ τοῦ κωδικός ἐστι γεγραμμένον κατὰ δύο σελίδας, τὸ δὲ λοιπὸν κατὰ μίαν.*

Das Format (17,6 × 13,2, wie aus den Photographien ersichtlich ist) sollte aber grösser sein, da die Aussenränder nochmals beschnitten wurden (z.B. F. 174r).

([2]) F. 149r-170r, *Λόγος ἀσκητικός*, von *μὴ μνήσασθαι* (Migne, 90, 913 C1) an bis zum Ende: das hat Lambros vernachlässigt.

([3]) Nach unserer Meinung handelt es sich nicht um eine Metathese, sondern um eine Folge des Itazismus: siehe S.B. Psaltes, *Grammatik der Byzantinischen Chroniken*, Göttingen, 1913, S. 116.

([4]) Die Hefte der *κεφάλαια* sind: F. 135r-142v, I. quaternio; 143r-148v, ternio; 149r-155v, II. quat. (ein Folio vor dem 149r wurde beschnitten; von 149v bis 170r *Λόγος ἀσκητ.*); 156r-163v, III. quat.; 164r-171v, IV. quat.; 172r-179v, V. quat.; 180r-187v, VI. quat.; 188r-193v, ternio. Spät ist, wie immer, die Numerierung der Folien.

Am F. 192v steht die Subscriptio: *αὔτη η βίβλος· ὑπάρχι του μον(α)σ(τηρίου)· τοῦ κῶνσταντ (ίνου?) καὶ ἤ* (statt *εἰ*) *τις ἀποξενώσι αὐτὸ ἔχέτο τὰς (ἀ)ρ(ᾶς) τὸν* (statt *τῶν*) 318, *Ξενοφόντος Ἱερομόναχος* (1).

Einige Scholien, von *a* und *b*, ersetzen Auslassungen (z.B. III,47 — Migne, 1029 D3 — wo *b* nur die unentbehrlichen Wörter *καὶ τὰ τοῦ σώμα-* ersetzt hat); andere, von später Hand, scheinen Erläuterungen des Textes zu sein.

Die Schrift der Titel und der Initialen jedes Kapitels (nicht immer am Anfang der ersten Zeile, sondern der zweiten oder der dritten, wenn das Kapitel in der Mitte der Zeile anfängt) ist ähnlich der Minuskel des Textes, auch wenn sie grösser ist. Soviel die Photographien zeigen, ist die Farbe dunkler.

A[4] = *Athos Kutlumusiu 3108.39* (2).

Obwohl die ersten Folien (vielleicht infolge der Reibung) etwas beschädigt sind, hat sich die Hds. ziemlich gut erhalten.

Da die Numerierung sehr blass geworden ist, wurde sie auf den Photographien erneuert (3). Die Schrift ist zweispaltig, je 39-40 Zeilen.

Unsere *κεφάλαια* beginnen vom 32 Kap. der zweiten Zenturie:

F. 2r-6v, II. Zent. von Kap. 32, ab *μὲ]ν φυσικά* (Migne 993 D7) bis zum Ende;

F. 6v-14v, III. Zent.; F. 14v-20r, IV. Zenturie.

Die Farbe der kleinen Unziale der Titel und der Initialen scheint ähnlich derjenigen der Minuskel zu sein, welche aus der ersten Hälfte

(1) So, auch mit den Spiritus und Akzenten, Prof. Smith, der erklärt: « The 318 are the 318 holy Fathers of Nicaea, who are customarily invoked for curses on book-stealers. I am not all happy about the reading of the dotted letter. The beginning of *uparchi* does look much more like *uper* (as you read it), there is a flourish after the *r* which looks like an abbreviation, and the following strokes, which I've read as *tou* are quite different from the *tou* which follows the next word, and very similar to the next group of dotted letters, which I've read *tis*. However, the reading of the rest is practically certain, and the meaning must be approximately this. In particular, *kwnstant* (---) for the monastery is perfectly clear, where one would expect an abbreviation for *Kwnstamonhtou*. I suspect that *Kwnstamonthou* is probably a contraction for something like *H tou hagiou Kwnstantinou monh*, but I don't have handy any books on Athos in which to check my suspicion » (Brief vom 14.VIII.1955).

(2) S. P. Lambros, *Catalogue*, I, S. 278: *Περγ.* 4.XI. *σελ.* 2. *φ.* 275. *Ἐν ἀρχῇ καὶ τέλει ἀνὰ ἓν φύλλον* (*Περγ. X. σελ.* 2), *ἐν οἷς περιέχονται μέρη Λόγου Ἰωάννου τοῦ Χρυσοστόμου.* Prof. Smith teilt uns das Format (25,5 × 35) mit und benachrichtigt uns, dass es keine Subscriptio betreffs der Datierung gibt. Der *κεφάλαια π. ἀγ.* folgen *τοῦ αὐτοῦ ἕτερα κεφάλαια.*

(3) Die Numerierung der Hefte ist wahrscheinlich älter: F. 2r-9v, I. quaternio (fehlt die Nummer *ι'*, aber der Text geht unverändert weiter); 11r-18v, II. quat.; 19r-26v, III. quaternio.

des XI. Jhdt. stammt. Als Besonderheiten seien hier erwähnt: die mit den Verba verbundenen Präpositionen verlieren im allgemeinen nicht den Akzent; übertriebene Neigung zu dem Kommata; die Fehler sind manchmal ausradiert, manchmal verbessert, manchmal mit Punkten weggestrichen; reichlich sind die Itazismen vorhanden (z.B. II,56: *λυποί* statt *λοιποί*; IV,87: *μησίσωμεν* statt *μισήσωμεν*) (1).

A[5] = *Athos Iberon 4405.285* (2)

Da die Zenturien in Unordnung geraten sind, darf man vermuten, dass die Hds. auseinandergefallen war, später wiedergebunden wurde und eine neue Numerierung der Folien bekam, ohne dass die Ordnung beachtet wurde. Deshalb ist der Zustand des Pergamentes nicht immer gut, auch wenn die Schrift leserlich ist.

Maximos ist zwischen seinem *Περὶ θεολογίας καὶ ἐνσάρκου οἰκονομίας* (am Anfang unvollständig) und *Νείλου μοναχοῦ πρὸς Ἀγάθιον μονάζοντα* folgendermassen eingeordnet (Schrift einspaltig, je 29 Zeilen):

Prolog: fehlt;
I. Zenturie: es fehlen die Kapitel 1-12 (bis *κύριον*, Migne 964 B9);
Kap. 12 (von *σαβαώθ*, Migne, ib.)-98: F. 41r-48v;
Kap. 99-100: F. 33r;
II. Zenturie: Kap. 1-56: F. 33r-40v; Kap. 57-100: F. 25r-30v;
III. Zenturie: Kap. 1-20 (bis *μή*, Migne 1021 C14): F. 30v-32v;
Kap. 20 (von *ἐπιτυχών*, Migne, ib.)-83 (bis *κενοδοξεῖ*, Migne 1041 C14): F. 17r-24v;
Kap. 83 (von *ἀργύριον*, Migne, ib.)-100: F. 9r-10v;
IV. Zenturie: Kap. 1-62 (bis *τοὺς ὀ-*, Migne 1064 A1): F. 11r-16v;
Kap. 62 (von *-φθαλμούς*, Migne, ib.)-100: F. 1r-5r (3).

Die Titel sind ganz einfach, ohne besonderen Schmuck; die Minuskel, die der ersten Hälfte des XI. Jhdt. angehört, gebraucht mehrere Abkürzungen, besonders am Schluss der Zeile; von F. 33v ab hat eine spätere Hand einige Fehler mit Punkten weggestrichen, Kommata hinzugefügt und das *ι* entweder daruntergeschrieben oder beigefügt.

A[6] = *Athos Vatopedi 36* (4).

Nur auf den ersten Folien und hier und dort in den oberen Rändern ist das Pergament blass geworden, aber die Schrift (einspaltig, je 29-30 Z.) ist im allgemeinen leserlich.

---

(1) Siehe den ähnlichen Fall von *ἀμύνοιτη* S. 149 Anm. 3. Ferner PSALTES, *Grammatik*, S. 113-114.

(2) S. P. LAMBROS, *Catalogue*, II, 1900, S. 71: *Περγ.* 4. XI. (fehlt das Format, das man nicht aus dem Mikrofilm erkennen kann) *Ἑκατοντάδες κεφ. ϛ' ἐν ὅλῳ, ὧν ἡ τάξις τῶν φύλλων λίαν συγκεχυμένη.*

(3) Diese Unordnung hindert uns, die einzelnen Hefte aufzufinden.

(4) EUSTRATIADES-ARCADIOS, *Catalogue*, S. 13: *Μεμβρ.*, 23 × 16., *αἰῶν. ιβ'.*, *φ.* 209, *κολοβ.* Die Subscription (ib.) lautet ungefähr wie diejenige des Ath. Konstam. 443.7 (Siehe S. 150 und Anm. 1), ohne besonderen Wert für

Der späten Numerierung gemäss befinden sich die κεφάλαια περὶ ἀγάπης in den folgenden Folien: 140r-140v, Prolog; 140v-147v, I. Zenturie; 147v-157v, II. Zent.; 157v-167r, III. Zent.; 167r-175v, IV. Zenturie (1).

Die mit einfachem Schmuck versehenen Titel scheinen in anderer Farbe als die Minuskel des Textes sein. Diese muss aus der Mitte des XII. Jhdt. stammen: sie gebraucht viele Abkürzungen, auch in der Mitte der Zeile; oft werden die Präpositionen nicht mit Tonzeichen versehen; von F. 160r hat eine spätere Hand die Wörter der ersten drei oder vier Zeilen fast immer wieder überschrieben, wo der obere Rand blass geworden war, Kommata hinzugefügt und noch besondere Abkürzungen gebraucht.

* * *

Betrachten wir nun nach der Beschreibung die von unseren Hdss. dargestellte Überlieferung, so werden wir die folgenden Eigenschaften finden (2).

In manchen Fällen stimmen alle Hdss., einschliesslich *P*, gegen C. zusammen, so dass man sicher feststellen darf: es handelt sich um eine andere Rezension des Textes (*α*), verschieden von der von C. (*β*) (3):

z.B. 1) *Varianten*:

Prol. (960 B4) *γεγραμμένα* ; *εἰρημένα* omnes codices
IV,23 (1053 A2) *λαμβάνων* ; *ἀναμένων* » »

2) *Zusätze*:

II,58 (1004 B4) post *διὰ Χριστὸν* addunt omn. *μετὰ χαρᾶς*
IV,72 (1065 B5) post *τὸν Θεὸν ὄψονται* add. omn. *ἐπειδὴ αὐτὸς ἐν τῇ καρδίᾳ κέκρυπται τῶν εἰς αὐτὸν πιστευόντων.*

---

die Datierung der Hds. Die *κεφάλαια π. ἀγ.* befinden sich zwischen einigen Kapiteln von Nilos (F. 139v-140r) und den maximianischen *Περὶ θεολογίας κεφάλαια γνωστικά* (dieselben von Athos Iber. 4405. 285, *incipit*: *εἷς Θεὸς ἄναρχος*, MIGNE, 90, 1084, A1 ff.).

(1) Eine doppelte Numerierung bezeichnet die Hefte: während die ältere sich nur im unteren Rand des ersten Folios jedes quaternio befindet, wiederholt die (wenig spätere) andere die Ziffer am Schluss des quaternio: 140r-147v, I. quat.; 148r-155v, II. quat.; 156r-163v, III. quat.; 164r-171v, IV. quat.; 172r-179v, V. quaternio.

(2) Die Beispiele werden aus der sorgfältigsten Überlegung jeder Variante ausgewählt und mit der Angabe von Zenturie, Kapitel, Spalte und Zeile angeführt, wie sie sich bei Migne vorfinden, der den kritischen Text von Combefis unverändert wiedergibt (M. = Migne; C. = Combefis; *A*1, *A*2, ... = die Athoshdss.; *P* = Palat. gr. 49).

(3) So wird die Vermutung bestätigt, die wir am Schluss des Artikels über die Palat. Hds. (siehe S. 146 Anm. 1) annahmen.

3) *Auslassungen*:

I,37 (968 B5) omittunt omn. *ὁ Σωτήρ* und *τῷ Πατρί*.

Das geht noch klarer aus den vielen Fällen hervor, wo nur A^6 gegen alle mit *β* zusammenstimmt:

z.B. I,68 (976 A2) *ὑποχωρήσῃ* C. A^6; *ἀναχωρήσῃ* ceteri;
III,15 (1021 A3) *ἀντιποιούμενος* C. A^6; *ἀντεχόμενος* cett.;
III,80 (1041 B9) *ἐξόδῳ* C. A^6; *τοῦ βίου* add. cett.

Da A^6 wenige Sonderlesungen hat (z.B. IV,48 (1057 D5): *περιφρονῶν* C. cett.; *καταφρονῶν* A^6) und eine nicht enge Abhängigkeit von *P* zeigt, muss sie im Grunde ein Zeuge der Rezension *β* sein, während die anderen Hdss. überwiegend die Rezension *α* darstellen.

A^1 führt mehrere Auslassungen an, die nicht aus einem Homoioteleuton entstanden sein können, sondern vielleicht eine « lectio brevior » bezeugen:

z.B. II,59 (1004 B13) omitt. *προσέχειν ἀναγκαίως καὶ*
III,3 (1017 C10) omitt. *κτισθέντων καί*.

Gering ist die Zahl ihrer eigenen Varianten, die mit *P* übereinstimmen.

A^2 zeigt mehrere Sonderlesungen:

z.B. II,25 (992 B10) *ἀγάπην* C. cett.; *ἐλπίδα* A^2;
IV,6 (1049 A5) *Ἀλλ'οὗτος ὁ λόγος τῶν Ἑλλήνων ἐστίν· οἵτινες* C. cett.; A^2 omitt., und statt *οἵτινες* hat *Ἀλλὰ τινὲς* (sic);
IV,83 (1068 D10) *τὰ τῆς ἀγάπης* C. cett.; *τὴν τῆς ἀγάπης διάθεσιν* A^2.

Zahlreich sind auch die Auslassungen, meistens infolge Zerstreutheit:

z.B. II,68 (1005 C11) A^2 om. *καὶ ἐγρηγορότος τοῦ σώματος*.

Keine hervorstechende Abhängigkeit der Hds. A^2 von *P*.

In A^3 befinden sich mehrere Fälle von Homoioteleuta: (1)

z.B. III,97 (1045 D5) A^3 omitt. *Τὸν γὰρ μονοειδῆ θεωρῶν, μονοειδὴς γίνεται*
IV,70 (1065 A7) A^3 omitt. *ἐν αὐτῷ* bis *γνώσεως*.

---

(1) Für diese Hds. soll man die Verschiedenheit der zwei Hände berücksichtigen. Siehe S. 149.

Oft stimmt A^3 mit P überein:

z.B. I,73 (976 C11) *καταξιωθέντων* C. cett.; *ἀξιωθέντων* A^3 P;
II,6 (985 B10) A^3 P omitt. *περί;*
II,50 (1001 A12) A^3 P omitt. *ὅ τε ἐπαινετός* bis *ψεκτοί.*

A^2 und A^3 haben einige bedeutende Varianten gemeinsam:

z.B. III,55 (1033 B1) A^2 A^3 omitt. *ἐξ ὑπονοίας;*
III,58 (ib., D2) *γεννωμένοις* C. cett.; *τικτομένοις* A^2 A^3;
II,10 (988 A1) auch P, mit A^2 A^3, omitt. *ἥτις ὑποτίθεται πάντα ἄνθρωπον ἐξ ἴσου ἀγαπῆσαι.*

A^4 zeigt wenige Sonderlesungen, nur am Ende der vierten Zenturie:

z.B. IV,96 (1072 C4) *φιλανθρωπίας* C. cett.; *σοφίας* A^4;
sie hat dagegen zahlreiche Varianten zusammen mit A^1:
z.B. III,13 (1020 C13) *ἐκ τοῦ νοῦ ἀπὸ τούτων* C. A^6; A^2 A^3 A^5 P om. *ἀπὸ τούτων; ἀπὸ τοῦ νοῦ,* om. *ἀπὸ τούτων* A^1 A^4;
III,71 (1037 D4) A^1 A^4 omitt. *καὶ οἰκείοις.*

Während A^4 nicht besonders abhängig von P ist, hat A^5 dagegen mit P mehrere gemeinsame Sonderlesungen:

z.B. I,25 (965 B6) *τῇ γνώμῃ* C. cett.; *τὴν γνῶσιν* A^5 P;
II,77 (1009 A3) A^5 P omitt. *τῇ φύσει;*
II,84 (1012 A2) *συνείποντο* C. cett.; *συνήγοντο* A^5 P.

Sehr selten sind die eigenen Varianten von A^5:

z.B. II,1 (984 B4-5) omitt. *πάντως* (zweimal) A^5;
III,70 (1037 C6) *περιτρεπόμεθα* C. cett.; *διατρεπόμεθα* A^5.

Aufallend ist die Übereinstimmung von A^5 mit A^2 und A^3:

z.B. *a*) I,92 (981 B7) omitt. *ἢ παραλόγως* A^2 A^5 P;
II,71 (1008 A3) *πολεμοῦσιν* C. cett.; *μολύνουσιν* A^2 A^5 P;
b) II,17 (989 A9) omitt. *ὀρθή* A^3 A^5 P;
II,19 (ib., C1) *ἡσυχάζοντι* C. cett.; *συχνάζοντι* A^3 A^5 P (1);
c) II,19 (ib., C4) *ἐκκαλεῖται* C. cett.; *ἀποκαλεῖται* A^2 A^3 A^5 P;
II,57 (1004 A10) omitt. *κυρίου* A^2 A^3 A^5 P.

---

(1) Siehe aber III,20 (1021 C2), wo C. und alle Hdss. *ἡσυχάζων* haben. Für den Hesychasmos und Maximos vgl. P. SHERWOOD, *S. Maximus the Confessor The Ascetic Life – The Four Centuries on Charity,* « Ancient Christian Writers », 21, Westminster (Maryland)-London, 1955, S. 7; 242 Anm. 49 und 254 Anm. 94.

Aus den zahlreichen Beispielen dieser Übereinstimmung haben wir diejenigen ausgewählt, die gemeinsam mit *P* sind, und diese Abhängigkeit von *P* geht auch aus mehreren anderen Fällen hervor, wo verschiedene Hdss. zusammenstimmen:

z.B. II,57 (1004 A4) *ἐπιβαρῆσαί τινα* C. A^2; omitt. *τινα* A^1 A^3 A^4 A^5 A^6 *P*;
III,25 (1024 B11) post *ἐπιτηδειότητι* add. *καὶ τῇ μὲν οὐσίᾳ· τὸ ὂν καὶ τὸ ἀεὶ ὄν· τῇ δὲ γνωμικῇ ἐπιτηδειότητι* A^1 A^3 A^4 A^5*P* (A^3 *οὐσιότητι* statt des ersten *ἐπιτηδειότητι*);
IV,77 (1068 A9) *ὁρωμένου* C. A^2 A^3 A^5; *ὁρατοῦ* A^1 A^4 A^6 *P*.

Schwieriger ist das Problem der biblischen Zitate, da wahrscheinlich Maximos wie die Schreiber seiner Werke meistens auswendig die Stellen der Heiligen Schrift anführte, ohne den Text bei der Hand zu haben:

z.B. I,61 (973 A3) nur *P*, gegen alle, omitt. *προσεύχεσθε ὑπὲρ τῶν ἐπηρεαζόντων ὑμᾶς* (Luk. 6,29);
III,54 (1033 A4) A^2 A^3 A^5 omitt. *μὴ καταδικάζετε, ἵνα μὴ καταδικασθῆτε* (Luk. 6,37);
IV,73 (1065 B10) A^1 A^3 A^4 A^5 A^6 *P* post *ἐλεημοσύνην* add. *καὶ πάλιν· τὰ ἐνόντα δότε ἐλεημοσύνην* (Luk. 11,41) (1).

In der Tat liegt die Schwierigkeit dieses und der anderen Probleme des Textes darin, dass die maximianischen Werke wie die meisten der Kirchenväter von Anfang an eine ungeheuere Verbreitung hatten,

---

(1) Wie diese letzte Stelle zeigt, haben die meisten Hdss. die zwei Zitate aus Lukas in diesem Kapitel vollständig angeführt (12,33 und 11,41), während die anderen es vorzogen, den ersten Teil von Luk. 11,41 (*τὰ ἐνόντα δότε ἐλεημοσύνην*) auszulassen, vermutlich um die Wiederholung von *ἐλεημοσύνην* zu vermeiden. Auch aus anderen Werken von Maximos kann man feststellen, dass er die Bibel mit der grössten Freiheit zitierte: z.B. in *Epist.* 2 (MIGNE, 91) 405 D4 ff. Baruch 5,1 4 und Ephes. 4, 22 und 24 werden abwechselnd angeführt, um jede Stelle von Baruch mit der entsprechenden von Paulus auf die am meisten allegorische Weise zu erklären; in *Lib. ascet.* (MIGNE, 90) 916 A1 ff. werden die Verse 11 und 13 des Psalm. 90 umgekehrt zitiert. Da die andächtige Betrachtung der Bibel das tägliche Brot für Maximos und für die anderen Kirchenväter war, kommt es auch öfters vor, dass ihre Ausdrucksweise von der Heiligen Schrift widerhallt, ohne dass sie auf bestimmte Partien zürückgreift.

so dass es nicht nur fast unmöglich ist, ein Stemma herzustellen, sondern es auch sehr schwierig ist, die einzelnen Hdssfamilien genau an ihren Vertretern zu erkennen: fürwahr gegen die Kontamination ist kein Kraut gewachsen ([1])!

Auf Grund unserer Athoshdss. dürfen wir aber — trotz ihrer Lücken — über die Überlieferung der *κεφάλαια περὶ ἀγάπης* diese Folgerungen ziehen, in der Hoffnung, der weitere Vergleich der zahlreichen maximianischen alten Hdss. werde sie bestätigen und vertiefen:

1) es gibt sicher eine ältere Rezension (α), die ihrem Vertreter P zufolge schon dem Ende des IX. Jhdt. angehört;

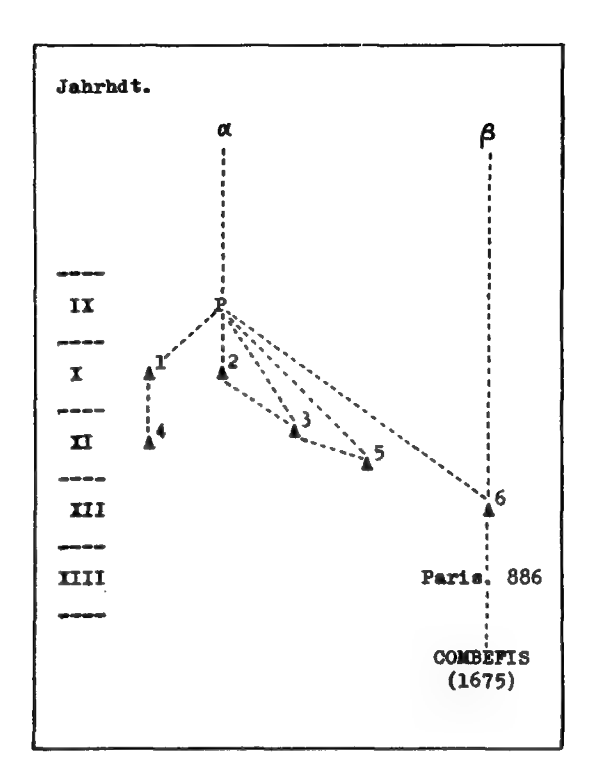
2) die ersten fünf Athoshdss. sind im Grunde Zeugen von α. Ferner: *a*) A^1 kann in mehreren Fällen Vorlage von A^4 gewesen sein; *b*) A^2 A^3 A^5 zeigen auffallende Übereinstimmungen, die zugunsten einer durch P gegenseitigen Abhängigkeit reden.

3) A^6, die überwiegend mit dem Text von C. zusammenstimmt, bezeugt eine zweite Rezension (β), die schon der Mitte des XII. Jhdt. angehört ([2]).

([1]) So drückt sich treffend P. MAAS (*Textkritik*, 2 Aufl., Leipzig, 1950, S. 31 des Anhangs) aus. Das ist z.B. der Fall bei der Überlieferung von *Πηγὴ γνώσεως* des hl. Johannes von Damaskos: der Hochw. P. Dr. Bonifaz Kotter O.S.B., der diese Frage gründlich untersucht hat und demnächst die Ergebnisse seiner Forschungen veröffentlichen wird, hat uns freundlicherweise mitgeteilt, dass er beim Vergleich von mehr als 700 (!) Hdss. kein geschlossenes Stemma, sondern nur bestimmte Gruppen und eine grosse Zahl von einzelnen Hdss. entdeckt hat.

([2]) Sie ist also älter die *Paris. gr.* 886 (aus dem XIII. Jhdt.), die Combefis seiner kritischen Ausgabe zugrunde legte (vgl. I. Band, Paris, 1675, S. 696 = MIGNE, 90, S. 958). Der Hochw. P. S. Mahieu C. Ass., der die Geschichte der maximianischen Druckausgaben studiert, teilt uns freundlicherweise über die editio princeps von V. Obsopoeus (Halle, 1531) der *κεφάλαια π. ἀγ.* folgendes mit: « Je crois avoir identifié le manuscrit de l'édition de 1531; ce serait le Barnley (verbess.: Burney, und vgl. J. FORSHALL, *Catalogue of Manuscripts in the British Museum*, N. S., I, Part II, *The Burney Mss.*, London, 1840, S. 46: die dreiteilige Hds. stammt aus dem XV. Jhdt. und enthält die *κεφάλαια περὶ ἀγάπης* in den Folien 516-621) n. 112-114 du British Museum. J'ai pu le consulter en septembre, en allant à Oxford. Ce serait donc de ce codex, assez récent, malgré l'affirmation de l'éditeur, que dépendraient toutes les éditions à l'exception de celle de Combefis » (Brief von 2.XI.1955).

Wollten wir diese Ergebnisse bildlich darstellen, so würden wir etwa dieses Schema haben:



Am Schluss unserer Untersuchung seien noch zwei Hypothesen angeführt:

1) Da A^6 auch Übereinstimmungen mit *P* hat, darf man vermuten, dass die Rezension *β* älter als die Mitte des XII. Jhdt. ist und bis in die Nähe von *P* zurückgehen kann;

2) *P*, die trotz ihrer vielen Fehler und Auslassungen eine grosse Rolle in der folgenden Überlieferung spielt und, wie die dritte ihrer Subscriptiones zeigt (1), im XIV.-XV. Jhdt. auf Kreta vorhan-

(1) F. 258v: *« τοῦτο τὸ βηβιλίο τὸ ἤφερεν ὁ Λιονί(σι)ος μοναχὸς κατὰ κόσμον μπει ... συνμπια (?) ἀπὸ τὴν κρίτι ».* Siehe die Photographie dieser Subscription am Schluss des auf S. 146 Anm. 1 zitierten Artikels *Il codice Vaticano Palat. gr. 49.*

den war, könnte aus einer Vorlage abgeschrieben worden sein, die einem Archetypus (wenn nicht sogar dem Original!) sehr nahe stand: da Maximos die *κεφάλαια π. ἀγ.* ungefähr schon im Jahre 626 geschrieben hatte und wenig später, vor seiner Ankunft in Afrika, sich eben auf Kreta aufhielt [1], ist es nicht ausgeschlossen, dass man auf der Insel sofort die *κεφάλαια* abzuschreiben begann und dass *P* einer der unmittelbarsten Abkömmlinge ist.

München, Juli 1956*.

ALDO CERESA-GASTALDO

[1] Für die Komposition des *κεφάλαια περὶ ἀγάπης* vgl. P. SHERWOOD, *An Annotated Date-List of the Works of Maximus the Confessor*, « Studia Anselmiana », 30, Rom, 1952, S. 26; für den Aufenthalt auf Kreta, id., *S. Maximus the C. The Ascet. Life* ..., S. 10 und S. 216 Anm. 26, wo die Jahre 626-627 angegeben sind.

* Die vorliegende Arbeit ist für die « Alexander von Humboldt-Stiftung » zu Bonn geschrieben worden, als Tätigkeitsnachweis meines zweijährigen Stipendiums in Deutschland. Dem Hochw. Herrn Prof. T. KLAUSER, der Universität Bonn, und dem Herrn Prof. F. DÖLGER, der Universität München, die herzlich meine Studien geleitet haben, sei hier nochmals mein bester Dank ausgesprochen.

L'édition du Missel chaldéen de 1901

Parmi les auteurs qui ont traité notre sujet il faut mentionner particulièrement les R. PP. J. Vosté (1) et C. Moussess (2). Nous n'avons pas l'intention de refaire ici toute l'histoire de cette édition écrite excellemment par nos prédécesseurs, mais seulement de la continuer et de la compléter, puisque les auteurs précités arrêtent leur exposé à l'année 1890; à cette date le patriarche Elie XII ʿAbou-l-yonan avait repris à la S. Congregation de la Propagande ses manuscrits du Missel pour en faire un examen doctrinal plus rigoureux (3).

Après cette date le Missel a dû parcourir encore un dur et long chemin avant d'être imprimé définitivement à Mossoul par les PP. Dominicains en 1901. Il nous est possible d'illustrer l'histoire de cette période (1890-1901) grâce aux documents trouvés dans les Archives de la S. Congrégation Orientale (4).

Le patriarche Elie XII ʿAbou-l-yonan n'eut pas le temps de réaliser le but qu'il poursuivait: rendre uniforme la célébration de la s. messe dans son patriarcat. A cet effet il avait fait lithographier en Egypte un Missel — nous ne pourrions pas dire à quelle date — et l'avait mis en usage dans un certain nombre des principales églises de son rite (5). Cela n'a pu être qu'un essai qui d'ailleurs

(1) J. Vosté, O. P., *Paul Bedjan*, in *Orient. Christ. Per.*, t. XI (1945), p. 45-102.

(2) C. Moussess, *Les Livres liturgiques de l'Église chaldéenne*, Beyrouth 1955, p. 53-67.

(3) Vosté, *op. cit.*, p. 68-73.

(4) Nous tenons à réitérer ici l'expression de nos sentiments de reconnaissance envers S. Em. le Cardinal E. Tisserant, qui a bien voulu nous accorder la permission d'examiner dans les Archives de la Congr. Or. tout ce qui concerne l'édition de notre Missel jusqu'en l'année 1902.

(5) Lettre du Délégué apostolique du 11 oct. 1894, Num. 3245. Nous pensons que ce Missel est celui que le P. Moussess (cfr. *op. cit.* pp. 59-60) attribue au patriarche Joseph Audo. La S. Congrégation fut tout

ne donna pas le résultat désiré. En effet, Mgr. H. Altmayer, Délégué Apostolique en Mésopotamie, écrivait le 11 décembre 1894 à la Propagande: « Ce que j'ai pu constater c'est que malgré les efforts de feu Mgr. Abolionan, il reste bien des divergences dans la manière de célébrer la sainte messe; même parmi les évêques dont les uns continuent à se servir de l'édition imprimée à Rome, les autres des anciens manuscrits; le jeune clergé des villes a adopté le texte et les rubriques de Mgr. Abolionan, le clergé des villages se sert de manuscrits plus ou moins conformes entre eux et se fait à lui-même ses rubriques » (1).

Après la mort d'Elie XII l'épiscopat chaldéen se réunit pour l'élection du nouveau patriarche. En attendant l'arrivée des évêques de la Perse, ceux qui étaient présents « ont pensé occuper utilement ce temps à l'étude de la question du Missel. Deux séances ont été consacrées à ce travail qui est resté inachevé. L'objet principal en a été l'examen du Missel lithographié en Egypte par Mgr. Abolionan et mis en usage dans une partie des églises principales des diocèses. On a fait quelques critiques des rubriques et quelques corrections, etc., modifications du texte en se basant sur les anciens textes. Note a été prise de ces corrections pour une nouvelle édition du Missel » (2).

Tous les évêques, ajoutait le Délégué Apostolique, étaient d'accord pour demander une nouvelle édition du Missel.

La S. Congrégation répondait avoir reçu la nouvelle avec une grande satisfaction et elle souhaitait la continuation de la revision du texte: « ... sarei lieto se questi (Padri) si riprendessero con alacrità e si portassero a compimento redigendo un accurato schema di Messale. Allorchè questo sarà compiuto, la S. V. si compiacerà di trasmetterlo unitamente alle osservazioni scritte che Mgr. patriarca e i vescovi caldei avranno fatto su di esso e mi propongo

---

étonnée d'apprendre l'existence de ce Missel; car dans sa lettre du 22 janv. 1895, Num. 3245/7, au Délégué apostolique elle écrivait: « Quanto alla edizione litografata del Messale caldaico che V. S. mi dice fatta dal defunto patriarca Mgr. Abulionan in Egitto, non risulta che essa sia stata autorizzata da questa S. Congregazione; anzi aggiungerò che in Propaganda non si aveva cognizione di un tale fatto, e la prima notizia ne è giunta dal precitato foglio ».

(1) Lettre N. 3245, examinée au Congresso du 11 janv. 1895.

(2) Ibidem.

di sottoporre la questione all'esame di questa S. Congregazione. Esaurita la redazione del Messale, sarebbe forse anche opportuno che l'episcopato caldeo si occupasse di quella del Pontificale [1], seguendo il metodo or ora tracciato » [2].

A peine élu, le nouveau patriarche, ʿAbidišoʿ Khayyat, très expert dans les questions liturgiques, nomma, de concert avec les évêques du synode, une commission chargée d'achever l'examen du Missel. Ainsi, écrivait-il à la S. Congrégation: « ... i vescovi riuniti in sinodo provvisorio nell'anno 1894 lasciarono incompleta la rivista del detto Messale. Feci che nominassero con me una commissione speciale per dare termine a questo lavoro. Questa commissione è stata composta degli ill.mi Monsignori Elias Mellus [3], Gabriele Adamo [4] e Tommaso Audo [5], come i più esperti in tale materia e quelli che più degli altri attaccarono le correzioni già fatte, benchè anche imperfettamente, in tempo di Mons. Abbolionan di f. m. Tengo in scritto e fermata l'adesione di tutti gli altri vescovi all'istituzione di detta commissione e tutto ciò che

[1] Depuis, la S. Congrég. Orient. s'est occupée activement de l'édition princeps du Pontifical chaldéen; en ce moment elle est sous presse.

[2] Lettre de la Propagande à Mgr. Altmayer du 22 janvier 1895; N. 3245/7.

[3] Jean Elie Mellus, évêque de ʿAqra, représentant du Patriarche Joseph VI Audo à Rome en 1867, lors des fêtes du XVIII centenaire des Apôtres Pierre et Paul, fut envoyé par le Patriarche au Malabar en 1874, où il fut à l'origine d'un schisme qui n'est pas encore entièrement éteint aujourd'hui; il quitta les Indes en 1882 et se soumit en 1889; évêque de Mardin (1890-1908).

[4] Gabriel Adamo, depuis longtemps interessé à l'édition des livres liturgiques, avait demandé dans sa lettre du 23 novembre 1876 à la S. Congrégation d'imprimer le plus tôt possible le Missel, l'Office férial et un Recueil contenant un choix d'Epîtres et d'Evangiles. Cfr. Scritti riferiti nei Congressi. Caldei 1875-1878, f. 3130r.

[5] Thomas Audo avait envoyé à la Propagande le 9 juillet 1895 ses observations et ses critiques touchant le Missel imprimé à Ourmiah par les Anglicans. Il se montrait là radicalement opposé aux anciennes rubriques et cérémonies que les manuscrits nestoriens contiennent; il préférait la brièveté et la manière selon laquelle les Chaldéens catholiques célébraient en son temps. Vers la fin de sa lettre il écrit: « ... in somma questo messale (celui des Anglicans) è una copia dei diversi messali antichi nestoriani in cui sono descritte delle ceremonie che non si potrebbero adempiere cotidianamente senza grande incommodo del celebrante e degli uditori nel tempo presente... » N. 4142.

correggerebbero e redigerebbero in questa materia unitavi l'approvazione di questo patriarcato. E già una buona parte ne è pronta; le altre parti si stanno compiendo per essere pronte alla stampa. Vi si aggiungeranno nella stessa occasione i manoscritti ben corretti che si stanno anche preparando del Pontificale, del Rituale e del Servizio dei defunti secondo il rito caldeo » (1).

Les encouragements venus de Rome à travers la Délégation Apostolique, écrit le patriarche dans la même lettre: « ... mi fanno uopo di continuare a dare compimento alla rivista del Messale caldaico in tutte le sue parti integralmente, compresevi non solo la liturgia detta dei SS. Apostoli, ma anche le altre due dette la Seconda e la Terza, che non hanno cessato di essere in uso nel rito caldeo-unito e che nulla hanno quasi di riprovevole, eccetto il nome di Teodoro e di Nestorio » (2).

Puis le patriarche demandait qu'au cas où le R. P. Paul Bedjan voudrait se charger de l'impression de ces livres, il ne puisse: « ... danneggiare nullamente l'originalità di questi diversi rami del rito caldeo » (3).

Quant à la correction des épreuves, si la Congrégation est d'accord, le patriarche voudrait envoyer Mgr. Thomas Audo ou, si la Congrégation en préfère un autre, il proposerait Samuel Giamil bien que moins compétent que le premier (4).

Si l'impression des livres était impossible à exécuter chez le P. Bedjan, pensait le patriarche, on pourrait les imprimer chez les Pères Dominicains à Mossoul, ou chez lui « ... avendo questo patriarcato anche esso sua imprimeria qui a cui nulla manca per tali edizioni in caldeo che un sussidio sufficiente » (5).

La désignation de Mgr. Thomas Audo fut acceptée par la Propagande (6). Elle était bien prématurée, comme aussi les autres propositions du patriarche qui donnèrent lieu à de petites escarmouches entre les différents partis.

(1) Lettre du Patriarche 'Abdišo' Khayyat à la Propagande, le 25 août 1895; Num. 4380; in Congresso le 14 sept. 1895.

(2) Ibidem. L'édition romaine de 1767 avait exclu ces deux dernières anaphores.

(3) Ibidem.

(4) Ibidem.

(5) Ibidem.

(6) Lettre de la Propagande au Patriarche, le 19 nov. 1895; N.4380/22.

Voici d'abord une lettre de Mgr. Thomas Audo à la Congrégation. Il y déclarait que Sa Béatitude l'avait chargé d'examiner la liturgie chaldéenne et de la remettre dans sa première simplicité; en outre, que Sa Béatitude lui avait communiqué que le P. Paul Bedjan ne prêterait jamais son concours, simplement matériel, à l'édition du Missel chaldéen si lui, Audo, en était nommé le reviseur. Suit une plainte sur la mentalité du P. Bedjan et sur sa manière d'agir (1).

Un mois plus tard la Propagande recevait une lettre du P. Paul Bedjan. Sa Béatitude, disait-il, avait renoncé à l'idée d'envoyer à Rome Mgr. Thomas Audo comme reviseur des livres liturgiques et avait nommé à sa place son vicaire à Rome, Samuel Giamil. La Congrégation ne devrait pas permettre à Mgr. Audo de venir à Rome et de se mêler des choses liturgiques (2).

A cette époque la Propagande était déjà fixée sur la mentalité latinisante du P. Bedjan, chaldéen devenu latin, et elle était déjà décidée à ne plus l'écouter pour tout ce qui concernait la liturgie et particulièrement le Missel à éditer (3).

Mais la rédaction de ce Missel n'était pas encore achevée. Sans doute le patriarche y travaillait: « ... mi sono da vari mesi già messo a lavorare insieme col mio Vicario Generale (4) ed alcuni dei prelati i più illuminati in simile materia, a preparare, ed ho già infatti preparato la somma del lavoro il più sostanziale, e quello che forma la base di tutto il corpo liturgico e che solo aveva bisogno di essere ritoccato, ripolito e riveduto colla massima esattezza, sollecitudine e perquisizione teologica, come è stato di fatti eseguito — voglio dire l'ordine intero col canone [au sens du « canon » de la messe latine] della S. Messa detta dei SS. Apostoli, nonchè i canoni [c. à. d. anaphores] della liturgia detta Seconda e Terza, anticamente attribuite falsamente a Teodōro di Mopsuestia e a Nestorio. Credo, Eminenza Rev.ma, d'avere presso Lei quel credito che basterebbe ad assicurare codesta S. Congregazione che la revisione della liturgia nostra sarebbe possibile, sufficiente e

(1) Lettre de Mgr. Thomas Audo du 8 déc. 1895; N. 4821; in Congresso 31 déc. 1895.

(2) Lettre de Paul Bedjan du 4 janv. 1896.

(3) Cfr. J. Vosté, *Paul Bedjan*, in *Orient. Christ. Per.*, t. XI (1945), pp. 68-73.

(4) C'était Joseph Khayyat, qui plus tard sera archevêque de Kerkuk.

soddisfacente alle esigenze della Santa Sede Apostolica, quando venisse fatta sotto la sorveglianza di questo patriarcato, onde ottenere un tale scopo e terminare il desiderato esame con meno dispendio di tempo e di spese in modo sicuro e senza responsabilità conforme alle prescrizioni della Santa Sede » (1).

Le canon, ou mieux l'anaphore des Apôtres présentait dans l'édition romaine de 1767 cette anomalie que la double consécration du pain et du vin était rejetée au début du rite de la fraction. D'autre part, les manuscrits non seulement n'indiquaient pas la place traditionnelle de la consécration, mais ignoraient celle-ci totalement. Il fallait donc remanier la partie centrale de l'anaphore la compléter et, si on gardait le texte pris au canon romain, il fallait encore lui donner une introduction et un ajustement convenable dans l'ordonnance du morceau. C'est à ce travail, certainement très délicat, que le patriarche fait allusion dans la lettre précédente.

Au contraire, la deuxième et la troisième anaphore avaient un texte de la consécration inséré à la place habituelle, après le Sanctus; mais elles contenaient certaines propositions qui avaient un fort relent de nestorianisme et qu'il fallait absolument corriger ou omettre.

La lettre du Patriarche soulevait une autre question, celle de l'approbation du texte du Missel. La Propagande avait décidé antérieurement qu'un examen du texte se ferait à Rome, qui normalement aurait été suivi d'une approbation romaine. Voici que le Patriarche suggère avec des paroles courtoises de confier à lui toute la responsabilité de l'édition.

Cela permit à la Propagande de revoir toute la question et ainsi elle prit plusieurs decisions: d'abord de faire imprimer le Missel chez les PP. Dominicains à Mossoul aux frais de la S. Congrégation, ensuite de confier la dernière revision du texte au Patriarche et au Délégué Apostolique: « All'esecuzione della stampa, cui naturalmente presiederanno i Padri Domenicani, dovrà precedere una accurata revisione del manoscritto; e questa viene affidata a Mgr. Patriarca Khayyath unitamente alla S. V. che potrà eseguirla o per se o per mezzo di competente persona da designarsi da Lei. Qualora nella revisione sorgessero dei dubbi, V. S. si com-

(1) Lettre du patr. Khayyat du 23 août 1896; Num. 5844; in Congresso le 11 sept. 1896.

piacerà di espormeli, e fino a che questa S. Congregazione non li avrà risoluti, non si dovrà procedere alla stampa ». Troisième décision: il est bien clair que par cette autorisation la S. Congrégation n'entend pas « concedere all'opera veruna approvazione ne diretta ne indiretta » (1).

Un an plus tard, la rédaction définitive du Missel semblait achevée. Le Délégué Apostolique écrivait: « Suivant les ordres de Votre Eminence Ill.me je me suis fait remettre le texte du Missel chaldéen, définitivement revisé et arrêté par le Patriarche et l'épiscopat de ce Rit. Malgré cette approbation unanime, je le ferai lire et examiner par le R. P. Goormachtigh et par le R. P. Rhetore, si celui-ci revient avant l'impression » (2).

Il ne restait plus qu'à déterminer le nombre de copies à imprimer, ce qui souleva plus d'un problème.

Le Patriarche voulait un nombre d'exemplaires suffisant pour subvenir aux besoins non seulement des catholiques mais aussi des Nestoriens, pour qui les Anglicans avaient publié un Missel en 1890. Rabaissant les chiffres donnés par le Patriarche, le Délégué Apostolique faisait la proposition suivante: 1000 exemplaires du Missel, 1000 exemplaires du Supplément contenant les parties du chœur, 750 exemplaires des livres contenant les lectures de l'Ecriture Sainte en chaldéen et 250 en arabe (3).

A cette proposition la Propagande faisait ces observations: il ne paraît pas necessaire d'imprimer deux fois la partie du chœur; ensuite, la langue liturgique des Chaldéens est la langue chaldéenne que tous les prêtres doivent apprendre et employer dans la liturgie; l'édition arabe du lectionnaire, de l'épistolaire et de l'évangeliaire semble donc superflue (4).

Mais le Délégué Apostolique répondait: « Mgr. Khayyath maintient la nécessité de la double édition des prières de la messe que j'ai appelées "partie du chœur". Dans les messes basses ou privées ces prières sont récitées intégralement par le célébrant et par

(1) Lettre au Délegué Apostolique du 18 sept. 1896; Num. 5844/21. Voir les mêmes décisions dans la lettre au Patriarche, le même jour; Num. 5844/13.

(2) Lettre du Délégué Apostolique du 2 sept. 1897; Num. 7425; in Congresso le 24 sept. 1897.

(3) Ibidem.

(4) Lettre de la Propagande au Délégué Apostolique le 4 oct. 1897; Num. 7425/36.

conséquence doivent être jointes au canon dans le même volume à la portée du prêtre célébrant. A la messe solennelle, ces mêmes prières sont chantées par les clercs et le chœur qui doivent en avoir le texte sous les yeux: pour cela il faut deux volumes séparés, l'un complet servant au célébrant, l'autre spécial aux clercs du chœur, à moins d'imprimer seul le canon et d'obliger ainsi tout prêtre, célébrant in private, d'avoir deux livres ouverts à l'autel, ce qui serait gênant et contraire à la dignité des cérémonies. Je suis d'accord en cela avec Mgr. le Patriarche, ayant l'expérience de ces cérémonies compliquées sur des autels fort exigus.

Secondement, quant au texte arabe du lectionnaire, épistolaire et évangéliaire, Mgr. le Patriarche le déclare indispensable, et trouve même insuffisant le nombre de 250 exemplaires indiqué par moi. Sans doute Mgr. le Patriarche est d'accord avec Votre Eminence pour l'usage intégral de la langue liturgique; mais dans toutes les villes de la Mésopotamie et de la Syrie et de l'Egypte cette langue liturgique n'est comprise par personne, et le peuple fort avide d'entendre la lecture des saints livres dans une langue comprise par lui, ne se résignerait jamais d'en être privé. Cette lecture ou plutôt ce chant de l'Ecriture Sainte n'est pas spécial à la sainte messe: il s'emploie dans l'administration solennelle des sacrements, dans les suffrages pour les défunts, etc.; et encore une fois, la suppression du texte arabe enlèverait à toutes ces cérémonies un des principaux charmes et profits pour le peuple. Encore sur ce point, je suis obligé de penser comme Mgr. le Patriarche et de plaider auprès de Votre Eminence en faveur de l'usage antique et solennel que je crois pleinement justifié par l'aliment qu'y trouve la piété des fidèles, aliment à peu près unique dans la plupart des Eglises » (1).

Visiblement satisfaite par cet exposé long et clair, la Propagande envoyait la première moitié de la somme requise par les frais d'impression aux PP. Dominicains de Mossoul (2).

Tout semblait réglé maintenant; l'impression du Missel avançait bien et on espérait le voir sortir de presse à Pâques 1900. Ainsi écrivait le Délégué Apostolique demandant en même temps

(1) Lettre du Délégué Apostolique du 26 nov. 1897; Num. 7743; in Congresso 21 déc. 1897.

(2) Lettre de la Propagande au Délégué Apostolique le 19 janv. 1898; Num. 7743/4. La première tranche montait à 9692,50 francs.

d'envoyer la deuxième moitié du subside promis [1]; et, de fait, la somme fut remise à Rome dans les mains du Recteur de la Mission, le Rév. P. Galland. Mais la mort du Patriarche ʿAbdišoʿ Khayyat, survenue le 6 novembre 1899, fit suspendre l'impression et remit en cause le texte du Missel. Une longue lettre du Délégué Apostolique, écrite de Nancy à la Propagande le 16 août 1901, nous renseigne abondamment sur ce qui s'était passé les derniers temps [2].

Pratiquement, le patriarche s'était déchargé du travail sur son Vicaire Général, Joseph Khayyat; plusieurs évêques avaient apposé leur signature au bas du texte définitif du Missel par complaisance plus que par persuasion, l'un d'eux avoua avoir signé quatre projets différents. « L'impression du canon de la messe commença donc sous le contrôle du R. P. Bonte, directeur de l'imprimerie et du R. P. Goormachtigh, expert dans la langue et dans la liturgie, que j'avais désignés à cet effet durant mon séjour à Bagdad.

« Le premier ne cessa de se plaindre des modifications incessamment apportées par le Vicaire Khaiatt, durant et même après l'impression, au point que vers la fin de 1899 je dus suspendre d'office le travail remettant l'examen de la question au synode des Evêques qui était proche. Les séances qui y furent consacrées en ma présence, ne firent que réveiller et envenimer les dissentiments entre les évêques sur plusieurs points du texte sacré et des rubriques, au point que la discussion devint parfois violente et que plusieurs evêques déclarèrent qu'ils ne recevraient point ce Missel dans leur diocèse, les uns pour un motif, les autres pour un autre. Je ne me souviens plus si finalement il y eut un accord, assurément plus fictif que réel; mais je résolus de laisser partir les évêques les plus turbulents et de confier au nouveau Patriarche [3], assisté des deux plus anciens prélats, Mgr. Mellus et Mgr. Abrahamo et de quelque autre expert, la revision finale du texte incriminé.

(1) Lettre du Délégué Apostolique du 7 oct. 1899; Num. 10478; in Congresso le 28 nov. 1899.

(2) Lettre du Délégué Apostolique du 16 août 1901; Num. 13043; in Congresso le 19 août 1901.

(3) Le nouveau Patriarche était Joseph Emmanuel II Thomas, il avait été élu le 9 juillet 1900, fut confirmé le 17 décembre 1900 et mourut le 21 juillet 1947.

« Lorsque je revins de la montagne, rien n'avait été fait, l'accord n'ayant pu se faire même entre ces quelques prélats les plus experts et modérés. Je tombai malade et partis ensuite, laissant l'affaire au Patriarche et au Vicaire de cette Délégation, le P. Goormachtigh.

« Huit mois se sont écoulés et voici ce que ce dernier m'écrit: " L'impression du Missel chaldéen touche à sa fin. Une partie importante de cette œuvre sera peu goûtée du clergé et très critiquée par les liturgistes — je veux parler des rubriques nombreuses et inutiles introduites dans le canon de la Messe dite des Apôtres par Mgr. Joseph Khaïat, rubriques que leur multiplicité rend étrangères et impraticables: inclinations, génuflexons, marches et contremarches inconnues jusqu'ici, puisées à des sources nestoriennes ou inventées par ce prélat, dont la défaveur est presque générale.

« Les rubriques ne jouiront donc d'aucune autorité et chacun en prendra et en laissera à sa guise; d'où naîtront de graves et nombreuses divergences dans la manière de célébrer les saints mystères.

« Il est vrai que le Synode chaldéen a donné son approbation à ce Missel, mais cette approbation avait pour condition la revision à faire par deux évêques désignés sous l'autorité du Patriarche, condition dont la non-exécution enlève à ce texte son caractère d'authenticité. Aussi le nouveau Missel, bien qu'étant une œuvre d'art, soulèvera-t-il dès son apparition de justes réclamations et devra-t-il subir de nouveau d'importantes corrections. Pour obvier à ces graves inconvénients, je prie V. Grandeur de m'autoriser à une entente avec Mgr. le Patriarche, à l'effet de publier le dit Missel dans les conditions suivantes: 1. conservation intégrale du texte approuvé par les évêques; 2. suppression des rubriques insolites introduites par Mgr. Khaïat; 3. insertion des prières de la préparation et de l'action de grâces, telles qu'elles existent dans le Missel chaldéen imprimé à Rome. Cela n'exigera que la réimpression du canon de la Messe des Apôtres, 40 pages, et ne dépassera pas la dépense prévue dès le début ".

« J'ai répondu hier ce qui suit: J'ai toute confiance dans la sagesse et dans le sens religieux du Patriarche comme en votre compétence: seulement devant les menaces que j'ai entendu proférer par les évêques, je pense que désormais il faudrait une autorité plus haute pour imposer ce Missel après que les justes corrections que vous indiquez, y auront été introduites.

« Mon opinion serait donc de faire imprimer quelques exemplaires des 40 pages du canon avec ces corrections et autres autorisées par Mgr. le Patriarche, qui connaît le sentiment de la majorité des évêques et l'avis des personnes les plus compétentes et soumettre à la S. Congrégation les deux versions, afin qu'elle les examine et les juge.

« Je vais demain lui soumettre mon opinion: ou bien elle l'approuvera et vous demandera l'envoi des deux textes, ou bien elle-même vous autorisera à priori d'exécuter ce que vous proposez.

« Après avoir attendu pendant près de vingt ans, cette nouvelle édition peut bien attendre encore quelques mois... ».

En finissant cette lettre, Mgr. Altmayer demande à la S. Congrégation de marquer sa préférence ou pour l'envoi de deux exemplaires des 40 pages ou pour l'autorisation à donner au Patriarche d'imprimer le Missel avec les corrections qu'il jugera in Domino justes et convenables.

Comme on le comprend bien, la S. Congregation resta fidèle à sa ligne de conduite: payer les frais d'impression de ce Missel, mais ne pas s'immiscer dans les discussions interminables sur son texte qu'en ce moment elle ne voulait ni approuver ni désapprouver. Elle répondit donc au Délégué Apostolique que l'envoi de deux exemplaires des 40 pages n'était pas opportun, un texte « su cui esistono tuttora contestazioni » [1]; que le Patriarche d'accord avec la Délégation Apostolique examine donc le texte et imprime l'exemplaire qu'il jugera in Domino le plus orthodoxe, le plus conforme au rite de l'Eglise chaldéenne et le plus facilement acceptable par l'épiscopat, en un mot le plus juste et le plus convenable. Encore une fois, cette autorisation ne signifie pas une approbation positive de la part du Saint-Siège, « ne che aggiunga alcunchè al valore intrinseco dell'opera » [2].

Sept mois s'écoulèrent encore, et finalement le P. Bernard Goormachtigh, Vicaire de la Délégation Apostolique, pouvait écrire à la Propagande: « J'ai l'honneur d'annoncer à Votre Eminence la publication du nouveau Missel chaldéen. J'en viens d'en expédier un exemplaire à Sa Grandeur, Mgr. Altmayer, pour être offert par lui à Votre Eminence, en hommage de reconnaissance:

[1] Lettre de la Propagande au Délégué Apostolique le 22 août 1901; Num. 13043/16.

[2] Ibidem.

c'est à la générosité et au zèle éclairé de Votre Eminence que la nation chaldéenne devra le grand bienfait de l'unité liturgique tant désirée » [1]. Et il annonce d'avoir imprimé aussi l'évangéliaire et d'avoir les lectionnaires arabes sous presse. Il fait savoir encore que les exemplaires sont expédiés aux évêques avec une lettre du Patriarche qui s'est efforcé d'observer la règle tracée par la S. Congrégation dans sa lettre du 22 août 1901.

Comment le Missel fut-il reçu? N'ayant pas examiné les Archives après l'année 1902, nous ne pouvons répondre à la question. Il faut citer cependant l'opposition notoire de Mgr. Thomas Audo, Archevêque de Ourmiah en Perse, qui fit imprimer de son côté un Missel paru à Ourmiah en 1906. Dans la préface, il explique ainsi son geste: « Nous déclarons que nous n'avons pas la prétention d'imposer un nouveau Missel à l'Eglise chaldéenne, car nous savons que ce n'est pas notre mission; mais nous avons seulement voulu subvenir à un besoin pressant, en attendant que ceux qui ont caractère et mission de donner l'uniformité à la susdite Eglise, y mettent la main. L'Ordinaire de la messe est celui qui fut imprimé à Rome sous le patriarcat de Mar Joseph II en 1767; c'est celui qu'on suit à Ourmiah et à Salmas; mais en Mésopotamie on s'en est écarté un peu; la différence n'est pas partout la même; elle n'a pas de fixité, et elle n'est pas réglée, voilà pourquoi nous ne l'avons pas suivie ».

L'opposition cependant n'a pas dû avoir longue vie. Le Missel de 1901 (en réalité de 1902) a été réimprimé en 1936 dans la typographie du Patriarcat à Mossoul et est aujourd'hui en usage dans tous les diocèses du rite chaldéen, aussi en Perse. Est-ce à dire qu'il donne pleine satisfaction et qu'il représente fidèlement la liturgie authentique et originale du rite syro-oriental? Pour parler franchement, nous devons répondre négativement, puisque plusieurs belles cérémonies, conservées uniquement dans notre vénérable rite, ont été omises et que quelques prières et cérémonies, introduites sous l'influence latine, s'y trouvent sans aucune nécessité. Le remède ne serait pas si difficile à trouver et à appliquer; mais nous aurons peut-être l'occasion de revenir sur cette matière qui ne manque pas d'importance au point de vue liturgique.

Emmanuel-Karim Delly,
prêtre chaldéen

[1] Lettre de la Délégation Apostolique du 21 mars 1902; Num. 14168, in Congresso le 11 avril 1902.

prius in peccatum ceciderat. Per virgineum foetum tot et tantae invisibilium daemonum copiae in tartarum detruduntur » ([1]), qui textus pro alio etiam mariologiae capite nobis utilis erit. Alias virginitas locum dat similitudini Christum inter et Adamum. « Illi, quem Maria ut hominem genuit, qui iuvenis et aeternus manet, Adam typus fuit cum a virginea terra ut Deus Christus processit » ([2]). Sara pariter, mater etsi sterilis, cum Maria comparatur. Amphilochius, loquens de Isaac, haec scribit: « Nativitatem Domini nostri ipse non vidit, sed vidit eius typum quando Sara, sterilis, concepit. Quando nempe ipse filiis orbatam filium gestantem vidit, tunc cognovit Virginem post aliquod tempus Intemeratum concepturam esse; et cum ipse videret uterum mortuum concipere, tunc cognovit Intemeratam filium concepturam esse » ([3]). Hanc virginitatem a propheta Isaia praedictam esse Amphilochius clare affirmat ([4]).

Non levem difficultatem contra virginitatem *in partu* tractat Amphilochius in hom. *in Occursum Domini* cum Maria ritui praesentationis submittitur qui in ortu primogeniti « adaperientis vulvam » ab *Ex.* 13,2 praecipiebatur. Haec difficultas ipsum Origenem satis turbaverat. Episcopus vero Iconii hanc exegesim instituit. Omnes virgines postquam coitu cum viro uterus aperitur, puerum pariunt. « At non ita in Salvatore nostro accidit; sed Ipse aperiens sine coitu vulvam, ineffabiliter prodiit. Quare illud: " Omne masculinum adaperiens vulvam; sanctum Domino vocabitur " (Luc. 2,21-23; Ex. 13,2) ad solum Dominum refertur », quia ceteri pueri vulvam iam apertam inveniunt. Praeterea neque Cain neque Esau, licet primogeniti sancti fuerunt, dum tamen filius Mariae, nuntiante Gabriele « sanctus » erit. « Plane vero fuerit qui contradicens, dicat: Si ergo ad Dominum refertur quod scriptum est: Omne masculinum, adaperiens vulvam, sanctum Domino vocabitur, tunc Virgo non remanet virgo. Clamavit enim Scriptura: Omne masculinum adaperiens vulvam; fuit ergo aperta vulva virginalis, si id ad Dominum relationem dicit. Sed audi cordate. Quod attinet ad naturam (*φύσιν*) virgineam, nullo modo portae virgineae apertae sunt, volente eo qui nuper utero gesta-

([1]) *Ibid.* 4 PG 39,40D-41A.
([2]) *In Isaac*, ed. G. FICKER, *Amphilochiana*, Leipzig 1906, p. 304.
([3]) *Ibid.* p. 305.
([4]) *In Chr. Nativ.* 1 PG 39,37.

recitavit verba Simeonis [Luc. 2,34-35], haec sibi interrogat: « Quid hoc vero: Et tuam ipsius animam pertransibit gladius? Audi cordate: cum Simeon clare ad Virginis locutus aures, positum dixit in ruinam et resurrectionem multorum in Israel, et in signum cui contradicetur, aegre tulit verosimiliter Virgo ut Mater Domini contra Simeonem, dicens ad eum: Nescis quid praedicas, homo. Ergo de Christo tristia annuntias? Ignoras pueri conceptionem, et tanquam communis partus signum contradictionis significas? Nulla est in eo ruina; sed multa exaltatio multaque erga eos qui lucrantur, condescendentia. Quidni ergo benedicis, sed ais: Ecce hic positus est in ruinam et resurrectionem multorum in Israel, et in signum cui contradicetur? Simeon porro ad Virginem: Sat tibi est, Virgo, quod voceris Mater. Abunde est ut eius inventa sis nutrix, qui mundum nutrit. Magnum est tibi quod carne portaveris qui omnia portat. Ille Christus qui in te nunc habitavit, dem disposuit ut de ipso loquerer: Ecce hic positus est in ruinam t in resurrectionem multorum in Israel. In ruinam quidem inidelium iudaeorum; in resurrectionem vero fidelium gentium. Ecce ic positus est in ruinam et resurrectionem multorum in Israel; t in signum cui contradicetur: signum cui contradicetur crucem ppellans. Cur? » Respondet Amphilochius multos fuisse infideles : ipsum Petrum contradixisse Domino. Et subiungit: « Fuit ergo sius etiam Virginis cor tristitia impletum in signo crucis, quare xit: Cur non prius finita sum? Cur ad hanc diem perveni? Virgo ansi, et eo magis maternis visceribus doleo. Hos *ἀπείρους* [inımeros, aut etiam, inexpertes] sermones Virginis Simeon apllavit gladium, ut viscera vulnerantes, ut scandala moventes, od etiam et Dominus praedixit: Omnes in me scandalizabimini nocte hac [Matth. 26,31]. Unde et adiecit Simeon dicens: Et ım ipsius animam doloris gladius pertransibit, ut revelentur nultis cordibus cogitationes [Luc. 2,35]. Vide quomodo Simeon *ίρους* sermones gladium qualificet, ut viscera vulnerantes, ut ingentes renes et medullas. In hos autem incidit Virgo Maria dum cognoscens virtutem resurrectionis, et non cognoscens ırrectionem in propinquo esse. Unde post resurrectionem nulgladius anceps, sed laetitia et exultatio. Signum ergo conlictionis, crucis signum Simeon appellavit, in illa occasione ndo gladius cogitationum Virginem pertransivit. Sed prorsus ıis dicat: Unde vero haec demonstraveris? Ex ipsa Domini

doctrina » (1). Appellat nimirum ad signum Ionae a Christo datum [cfr. Matth. 12,39-40; Luc. 11,29-30]. Haec interpretatio data ab Amphilochio verbis Simeonis simillima est illi quam eius amicus Basilius eodem fere tempore explanabat cum in sua *epist.* 260,9 admittebat Virginem Mariam subiisse in Calvario illam fluctuationem et dubium quae propria sunt eorum qui patiuntur (2).

De actuoso *interventu Mariae in opere Redemptionis* unicum textum prius citatum adducere licet, qui tamen in sua brevitate multa dicit. « Liberatur a Virgine mundus, qui per eam [virginem, Evam] prius in peccatum ceciderat. Per virgineum foetum tot et tantae invisibilium daemonum copiae in tartarum detruduntur ». Recolens iam tum notam antithesin Eva-Maria, Amphilochius actuosum ponit interventum Mariae in liberatione mundi a peccato, tam actuosum ac influxum Evae in ruinam. Influxus vero Mariae consistit in generatione Redemptoris.

Nullum clarum testimonium Amphilochii immaculatam conceptionem Mariae affirmat.

Iam si mariologiam Amphilochii cum coaeva conferre velimus, facile recognoscimus affinitatem eius cum doctrina Patrum Cappadocum quorum episcopus Iconii quasi epigonus fuit. Haec valent de strenua defensione virginitatis Mariae ante partum et in partu, de interventu eius in Redemptione et de sanctitate quae tamen aliqua nubecula quasi impatientiae et minoris fidei in Calvario obscuratur. Idem non videtur dicendum quoad affirmationem maternitatis divinae quae apud Cappadoces, titulum *Θεοτόκος* usurpantes, est manifesta dum apud Amphilochium tenui dubio afficitur probabiliter propter indolem potius antiochenam eius christologiae.

I. Ortiz de Urbina S. I.

(1) *In Occursum Dom.* 8 PG 39,56-7.
(2) PG 32,965-68.

Qualche appunto sulla chironomia nella musica bizantina

Il presente articolo non è altro che la comunicazione scientifica preparata per il II° Congresso Intern. di Musica Sacra tenutosi a Vienna nell'Ottobre del 1954. Non avendola potuta leggere in quel Consesso per la particolare sua organizzazione, la pubblichiamo in questa sede. Gli ulteriori studi compiuti sul soggetto hanno confermato il nostro pensiero di allora.

Etimologicamente il termine *chironomia* – *χειρονομία* – significa *regola della mano*. In questa sua primaria accezione essa nella musica bizantina presiede alla direzione: *πρὸς γὰρ τὴν τοῦ δομεστίκου χεῖρα ἅπαντες ἀποβλέποντες συμφωνοῦμεν· καὶ διὰ ταῦτα χρησιμωτέρα ἐστὶν ἡμῖν ἡ χειρονομία* (1), e il Goar: *At cum non nisi raro in Ecclesiis* (*Graeci*) *sedeant, sediliaque memorata sint illis erecta, ut fere continuo stantes perseverent, et χειρονομία, manus gesticulazione cantui moderando vacent* (2). Sulla sua origine il C. Høeg e il Volbach guardano ad usi degli antichi egizii (3).

Nella musica bizantina la *chironomia* come *direzione* implica molto di più di quel che comunemente si attribuisce a tale termine in occidente. Il Goar a questo riguardo dà nella stessa opera una sintesi abbastanza conforme a quel che dicono i testi teoretici antichi:

(1) *Tutti guardando verso la mano del domestico, cantiamo insieme; per questa ragione è molto necessaria la chironomia.* Cfr. L. TARDO, *L'Antica melurgia Bizantina*, Grottaferrata, MCMXXXVIII, P. II, p. 196. Il testo teoretico, desunto dal Ms. Laura 610, del sec. XVI, è stato compilato da un certo Gabriele Jeromonaco del monastero di Xanthopoulos vissuto nel secolo XV.

(2) Cfr. GOAR, J., *Εὐχολόγιον*, II ed., Venezia, 1730, p. 25, nota 35.

(3) Cfr. C. HØEG, *La théorie de la musique byzantine*, in Revue des Études Grecques, an. 1922, p. 321. VOLBACH, in Orientalische Literaturzeitung, 1920, p. 1.

Vox porro χειρονομεῖν, non est simpliciter elata, depressaque ad numerum manus modulandi moram, normamque praescribere; sed Graecis ad pulpita cantaturis minime convenire solitis, est: post κόμματα τροπαρίων a Canonarcha e libro suggesta, cantus moderatorem in omnium conspectu, variis manus dexterae motibus et gestibus, erectis nimirum, depressis, extensis, contractis, aut combinatis digitis, diversas cantus figuras, et vocum inflexiones characterum musicorum vice designare: atque ita hunc cantus ducem reliqui attente respicientes, velut totius modulationis regulam sequuntur (1).

Sono conseguenti a questa funzione primaria generale, di presiedere, cioè, alla direzione, il *ritmo* comprendente il *tempo*, la *dinamica* e l'*espressione*, la *qualità* dei segni o *ποιότης* (2) come vien detta nei trattati di musica bizantina moderna.

Tutto questo trova la propria espressione grafica sia nei segni fonetici o *τόνοι toni* che in quelli chironomici. È dalla loro unione che trova espressione grafica ogni composizione, come ci dice Emmanuele Chrysaphes Duca: *Θέσις γὰρ λέγεται ἡ τῶν σημαδίων ἕνωσις, ἥτις ἀποτελεῖ τὸ μελος· καὶ καθὼς γὰρ ἐν τῇ γραμματικῇ τῶν εἴκοσι τεσσάρων στοιχίων ἡ ἕνωσις συλλαβηθεῖσα ἀποτελεῖ τὸν λόγον, τὸν αὐτὸν τρόπον καὶ τὰ σημεῖα τῶν φωνῶν ἑνούμενα ἐπιστημόνως ἀποτελοῦσι τὸ τέλος* (3).

(1) Cfr. J. GOAR, op. c., p. 351, riportato dal DU CANGE nel suo *Glossarium* alla voce *Χειρονομία*. Cfr. anche L. TARDO, op. c., P. II, p. 196 ove leggiamo ...*ἡ χειρονομία... νέμουσα διὰ τῆς χειρὸς τὰς προσηκούσας ποιεῖν θέσεις — la chironomia che regola per mezzo della mano l'esecuzione delle opportune posizioni (combinazioni)*.

(2) Circa la funzione dei segni di chironomia o, come spesso vengono denominati *le grandi hypostaseis*, riportiamo dal medesimo testo teoretico: *οὐ μόνον εἰσὶ χρήσιμα τὰ δεκαπέντε φωνητικὰ σημάδια, ἀλλὰ καὶ τὰ τριάκοντα ἑπτὰ ἄφωνα, ἃ καὶ λόγον προσῳδιῶν ἔχουσιν ἐν τῇ ψαλτικῇ. Ταῦτα γὰρ ὥσπερ ὁδηγός ἐστι καὶ ἡγεμὼν τοῦ οὕτως ἢ οὕτως εἰπεῖν· ἢ ἀργῶς μεταχειρίσασθαι τὰς φωνὰς ἢ συντόμως ἢ μετὰ τόνου ἢ ἡσύχως.*

Non sono necessari solamente i quindici segni fonetici, ma anche i trentasette afoni, i quali nella psaltica (= musica ecclesiastica bizantina) tengono il posto dei segni prosodiaci. Essi, infatti, sono come guida e duce nell'eseguire (il canto) in una maniera o nell'altra; se (cioè) eseguire le note lentamente o brevemente, con intensità o dolcemente. Cfr. L. TARDO, op. c., P. II, p. 192.

(3) *Chiamasi posizione (combinazione), l'unione dei segni da cui scaturisce la melodia; e come in grammatica dall'unione delle ventiquattro lettere risulta la parola, similmente anche i segni delle note uniti insieme sapientemente raggiungono il loro scopo (dànno la melodia).* Cfr. L. TARDO, op. c., P. II, p. 232.

Molti segni inoltre non sono che tentativi di esprimere graficamente l'andamento della mano imitante l'andamento della melodia. Da quel che fin qui è stato detto, giustamente il Thibaut [1] attribuì al termine di chironomia anche il valore di *ortografia* e non ci sembra esagerato attribuire alla conoscenza profonda della chironomia una importanza capitale, per lo studio della paleografia musicale bizantina. Per essa, attraverso lo studio delle formule, si hanno elementi importanti onde penetrare sempre più nella organizzazione e decifrazione delle notazioni paleobizantine.

Gli studiosi di musica bizantina che si sono occupati della chironomia hanno messo in risalto piuttosto queste prime attribuzioni [2]. A noi sembra però che esse non esauriscano la portata della nozione del termine in parola. Da alcuni *Typikà* [3], infatti, veniamo a sapere che molti canti venivano eseguiti *μετὰ χειρονομίας – con chironomia*; così ad es. *καὶ εὐθὺς ἡ ὑπακοὴ τῆς ἑορτῆς ἦχ. πλ. δ'.* Τὴν ἀπαρχὴν... *ὁ ψάλτης καὶ ὁ λαὸς* μετὰ χειρονομίας [4]. — *Μετὰ δὲ τὸ γ'. ἀνάγνωσμα ψάλλομεν* μετὰ χειρονομίας *τροπάριον ἦχ. γ'.* Ἐπεφάνης ἐν τῷ

(1) Cfr. J. B. Thibaut, *Étude de Musique Byzantine - La Notation de Koukouzélès*, Sofia, 1901, pp. 5-9.

(2) Cfr. J. Tzetzes, *Ἡ ἐπινόησις τῆς παρασημαντικῆς τῶν κατὰ τὸν μεσαιῶνα λειτουργικῶν καὶ ὑμνολογικῶν χειρογράφων τῶν ἀνατολικῶν ἐκκλησιῶν*, in *Παρνασσός*, 1885; J. B. Thibaut, op. c.; C. Høeg, op. c.; O. Tiby, *La musica bizantina*, Milano, 1938, p. 78; L. Tardo, op. c., pp. 56, 69, 72, 386, ecc.; E. Wellesz, *A History of Byzantine Music and Hymnography*, Oxford, 1949, p. 17; idem, *Die Rhythmic der byz. Neumen*, in Zeitschrift für Musikwissenschaft, II, 1919-20, pp. 617-38; III, 1920-21, pp. 321-36; idem, *Rhythmus und Vortrag der byzant. Melodien*, in Byzantin. Zeitschrift, XXXIII, pp. 33-66.

(3) Sono libri contenente l'*Ordo* della S. Ufficiatura. Sono fonti preziose di notizie concernenti, direttamente o indirettamente, la musica. Nel caso nostro, ad es., oltre ad aiutarci a risolvere il nostro assunto, con l'antichità loro o della tradizione che riportano ci aiutano a stabilire l'antichità dell'uso della *chironomia* nel senso da noi preso in esame. Mentre infatti tutti i libri che nell'*hagiopolites* contengono canti con chironomia, sono, ad eccezione di un manoscritto criptense, in notazione neobizantina, del sec. XIII, i *Typikà* da noi presi in esame ci dicono che l'uso di canti con chironomia è più antico in quanto essi sono, ad eccezione del criptense, dell'epoca della notazione paleobizantina anteriore al sec. XIII.

(4) *...e subito (viene cantato) l'hypakoè della festa, modo IV° plagale, Τὴν ἀπαρχὴν..... (lo cantano) il solista e il popolo con chironomia.* Cfr. A. Dimitriewsky, *Описаніе литургическихъ рукописей...* Томъ I, *Τυπικά*, Кіевъ, 1895, p. 356.

κόσμῳ... [1] — *Ὑπακοὴ τῆς ἑορτῆς ἦχ. πλ. α'. Ὅτε τῇ ἐπιφανείᾳ σου... ὁ ψάλτης καὶ ὁ λαὸς* μετὰ χειρονομίας [2]. Le citazioni potrebbero moltiplicarsi. Ci limitiamo a queste sole. Quale valore attribuire a questa espressione? Qual tipo o genere di melodia essa indica?

A risolvere il problema abbiamo usufruito dei *Typikà* italo-greci, in genere molto esatti e che dànno una tradizione abbastanza antica. Ci siamo valsi particolarmente dei *Typikà* di S. Salvatore di Messina, del Patiriense, e del Criptense, dei quali riportiamo, comparandolo, qualche passo significativo [3].

Dell'Euergetidos [4]	di S. Salvatore	Criptense	Patiriense
. . . καὶ μετὰ τὸ ἀναγνωσθῆναι ἀναγνώσματα γ'. λέγει εὐθὺς ὁ ψάλτης τροπάριον ἦχ. πλ. β'. Λαθὼν ἐτέχθης . . . *Ψάλλεται δὲ ἐν τῷ μέσῳ* μετὰ χειρονομίας.	*. . . καὶ μετὰ τοῦτο ἀνίστανται πάντες καὶ ψάλλουσιν οἱ ψάλται τροπάριον ἦχ. πλ. β'.* Λαθὼν ἐτέχθης.... *: ψάλλεται δὲ ἐν τῷ μέσῳ* μετὰ χειρονομίας*: καὶ τελειομένου τοῦ τροπαρίου εὐθὺς δέχεται αὐτὸ ὁ λαός, καὶ ψάλλουσιν αὐτὸ* λιτὸν *καὶ οὐ* ψαλτικῶς.	*. . . καὶ μετὰ τοῦτο ἀνίστανται πάντες καὶ ψάλλουσιν οἱ ψάλται τροπάριον ἦχ. πλ. β'. εἰς τὸ βῆμα* Λαθὼν ἐτέχθης· *καὶ τελειομένου τοῦ τροπαρίου: Εὐθέως δέχεται αὐτὸ ὁ λαός· καὶ ψάλλουσιν αὐτὸ* λιτόν. *ἄνευ μέλους καὶ* οὐ ψαλτικῶς.	*. . . καὶ μετὰ τοῦτο ἀνίστανται πάντες· καὶ ψάλλουσιν οἱ ψάλται τροπάριον ἦχ. πλ. β'. εἰς τὸν ἄμβωνα.* Λαθὼν ἐτέχθης· *καὶ τελειομένου τοῦ τροπαρίου, εὐθὺς δέχεται αὐτὸ ὁ λαός· καὶ ψάλλουσιν αὐτὸ* λιτὸν *καὶ* οὐ ψαλτικῶς.
. . . .	. . . .	. . . .	. . . .
Εἶτα πάλιν ὁ ψάλτης τὸ αὐτὸ τροπάριον. Λαθὼν ἐτέχθης . . .	*Εἶτα λέγεται τὸ αὐτὸ τροπάριον μίαν* ψαλτικῶς.	*Εἶτα λέγουσιν οἱ ψάλται μόνοι τὸ αὐτὸ τροπάριον μίαν* ψαλτικῶς.	*Εἶτα λέγουσιν οἱ ψάλται μόνοι τὸ αὐτὸ τροπάριον, μίαν* ψαλτικῶς.

(1) *Dopo la terza lettura (profezia) cantiamo con chironomia il tropárion modo III° autentico, Ἐπεφάνης ἐν τῷ κόσμῳ...* Cfr. A. DIMITRIEWSKY, op. c., p. 379 e 354.

(2) *Hypakoè della festa, modo I° plagale, Ὅτε τῇ ἐπιφανείᾳ σου.... (lo eseguono) il solista e il popolo con chironomia.* Cfr. A. DIMITRIEWSKY, op. c., p. 382.

(3) Dei *Typikà* di Messina e Patiriense non abbiamo potuto usare gli originali, ma copie fatte dal Jeromonaco di Grottaferrata Sofronio Gassisi. Esse sono fedelissime sino allo scrupolo. Per chi volesse consultare i *Typikà* italo-greci da noi presi in esame nella copia esistente a Grottaferrata diamo le relative sigle: *Γ. α.* XXIX (copia del Patiriense), *Γ. α.* XXVIII, (copia del Messinense); *Γ. α.* I, Criptense (originale).

(4) Cfr. A. DIMITRIEWSKY, *op. c.* p. 354.

In relazione al nostro assunto, dalla comparazione dei testi citati si desume quanto segue:

1) Il termine *μετὰ χειρονομίας* – *con chironomia* senza dubbio vuol significare un canto ornato, fiorito, essendo contrapposto al termine *λιτὸν* che vuol dire *semplice*.

2) Essendo *ἄνευ μέλους* – *senza melodia* equiparato a *λιτὸν*, il contrario, *μετὰ μέλους* – *con melodia*, è sinonimo di *μετὰ χειρονομίας* – *con chironomia*. Altro termine che non raramente si incontra, sinonimo di *ἄνευ μέλους*, è *ἄνευ ἤχου*. Da notare che *ἄνευ μέλους* non vuol significare che la composizione letteraria non venisse eseguita con canto, solamente recitata, ma solo che il canto non era fiorito, elaborato.

3) Essendo i termini *λιτὸν*, *ἄνευ μέλους*, *οὐ ψαλτικῶς* sinonimi, il contrario di quest'ultimo, *ψαλτικῶς*, è sinonimo di *μετὰ χειρονομίας* *con chironomia*.

4) Circa i soggetti cui sono riservati i due tipi di canto *λιτὸν* e *μετὰ χειρονομίας* o *ψαλτικῶς*, dobbiamo constatare che, mentre i *Typikà* italo-greci preferiscono riservare il canto ornato *μετὰ χειρονομίας*, *ψαλτικῶς* al solista *ψάλτης* e al coro-*ψάλται* e quello più semplice *λιτὸν*, *οὐ ψαλτικῶς* all'assemblea, al popolo *λαὸς*, quello dell'Euergetidos, in genere, fa eseguire da tutti la sola forma fiorita del canto. Indubbiamente, ferma restando la distinzione e l'esistenza delle due forme di canto, l'uso pratico locale, non essendo tassativo l'uso di una forma piuttosto che di un'altra o di ambedue assieme, ammetteva delle varianti.

Un'altra questione importante è necessario qui risolvere e cioè: quale rapporto intercorre fra la forma *λιτὸν*, *ἄνευ χειρονομίας*, *οὐ ψαλτικῶς* e la forma *μετὰ χειρονομίας*, *ψαλτικῶς*? Abbiamo fatto a tal proposito delle indagini nei codici e delle comparazioni. Come conseguenza di esse, possiamo già affermare che, almeno in alcuni canti dell'*hagiopolites*, cui in questo lavoro ci riferiamo, che possiedono le due forme, la forma più sviluppata, quella *μετὰ χειρονομίας* è uno sviluppo, una elaborazione della più semplice. Possiamo dire, come conseguenza, di più. L'analisi dei codici e delle melodie ci dice di un uso di sviluppare melodie più semplici, uso probabilmente retto da una tecnica, da regole che ancora non siamo in grado di afferrare. Se poi pensiamo alla posizione che l'*hagiopolites* occupa nel canto ecclesiastico bizantino e guardiano all'uso non solo nella tradizione greca, ma anche in altre tradizioni liturgiche orientali, si può dire

che l'uso tradizionale sia stato fatto proprio dall'*hagiopolites* e regolato in base alle esigenze e leggi di questo.

Tra i termini dati dai testi comparati, sinonimi dell'espressione *μετὰ χειρονομίας*, vi è anche *ψαλτικῶς: οὐ ψαλτικῶς* infatti è sinonimo di *ἄνευ μέλους, λιτὸν, ἄνευ χειρονομίας*, opposti a *μετὰ χειρονομίας*.

Se ricerchiamo ora tra le raccolte musicali del repertorio dell'*hagiopolites*, troviamo un libro denominato proprio *Ψαλτικόν* (1) contenente alcuni determinati canti come *Κοντάκια, Ὑπακοαὶ, Ἀλληλουιάρια; Προκείμενα*, ecc. della messa, del vespero ecc. dotati di formule caratteristiche, melismatiche. Di molti di essi, in qualche *Psaltikòn* di Messina (2), troviamo doppia melodia di cui, quella denominata *τοῦ Ἀσματικοῦ* meno sviluppata. Nel rari *Asmatikà* poi ove lo stesso canto viene dato con doppia melodia quella indicata con l'espressione *τοῦ Ψαλτικοῦ* è più sviluppata della prima e vi è una relazione fra le due melodie. In base a quanto abbiamo detto sopra e dall'analisi delle formule le melodie del *Psaltikòn* devono quindi considerarsi *μετὰ χειρονομίας*, sviluppo di forme più semplici. In qualche codice musicale inoltre troviamo melodie del *Psaltikòn* presentate con espressioni contenenti l'aggettivo *μέγας*; ad es. *Ἀρχὴ τῶν μεγάλων ὑπακοῶν Inizio delle* g r a n d i *hypakoai* (3). Qui è evidente che l'aggettivo *grande* è altro sinonimo di ψαλτικῶς, μετὰ χειρονομίας

Come ha ben detto il Prof. O. Strunk nel *IX Congresso Intern. di Studi bizantini* tenuto a Salonicco nel 1953 (4) e i *Typikà* lo confer-

(1) Di *Psaltikà*, al contrario degli *Sticherária* esiste ormai un numero assai limitato. Allo stato delle nostre conoscenze essi sono per la più parte nell'Europa occidentale particolarmente in Italia. Un buon numero di essi trovasi distribuito nelle biblioteche di Grottaferrata, del Vaticano e di Messina. La loro importanza nell'*hagiopolites*, ad eccezione che dal Prof. O. Strunk, non è stata sufficientemente valutata dagli studiosi. Or non è molto è apparso nella collezione *Monumenta musicae byzantinae* di Copenhagen, con il numero IV della serie, il Laurentianus Ashburnhamensis 64, ex criptense, curato dal C. Høeg. Gli è stato dato il titolo di *Contacarium*, mentre invece è un *Psaltikòn* come l'amanuense Simeone ha scritto nel colofone che trovasi al f. 179v — *Ἐτελειώθη τὸ παρὸν ψαλτικὸν... — È stato terminato il presente* P s a l t i k ò n ... Neanche in questo caso è stata compresa la portata del *Psaltikòn* nell'*hagiopolites*.

(2) Cfr. Messan. gr. 129, ff. 94-94v; 110v-111v.

(3) Cfr. Cryptensis gr. *Γ. γ.* I, f. 14v.

(4) Cfr. O. Strunk, *S. Salvatore di Messina and the Musical Tradition of Magna Graecia*; in *Πεπραγμένα τοῦ θ'. διέθνους βυζαντινολογικοῦ Συνεδρίου, (Θεσσαλονίκη,* 12-19 *Ἀπριλίου,* 1953), T. II., Atene 1956. p. 274. Vi si trova solo il riassunto della comunicazione.

mano, il *Psaltikòn* deve essere considerato il libro contenente i canti riservati principalmente al solista e al coro anche se qualche tradizione le fa eseguire anche dall'assemblea. Circa l'arcaicità dei canti del *Psaltikòn* anche se la quasi totalità dei manoscritti è in notazione neobizantina, del sec. XIII, sia da un kontakion musicato in notazione paleobizantina esistente nella Badia di Grottaferrata, sia dai manoscritti paleoslavi in *notazione condacaria* di cui il Metallov riporta qualche foglio di saggio (¹), pensiamo che, al contrario di come fin'ora è stato ritenuto, essi non siano meno arcaici dei canti di genere *sticherarikòn* e *heirmologikòn*. Probabilmente, anche se la pratica applicazione ai diversi canti della S. Ufficiatura e della Liturgia sembri tradire una progressione, l'uso deve essere arcaico quanto il sistema dell'*hagiopolites*.

Escludendo i canti della tradizione orale che si tramandava parallela all'*hagiopolites* e che non appartenevano al sistema di questo, si tratterebbe ora stabilire se nell'*hagiopolites* stesso trovansi canti con melodia tale da poter pensare che ad essa si possa riferire il termine *λιτὸν, οὐ ψαλτικῶς*, alle melodie cioè riservate, almeno dai *Typikà* italo-greci, all'assemblea, al popolo.

Già il sullodato Prof. O. Strunk nel medesimo Congresso (²) ha indicato essere nell'*Asmatikòn* le melodie riservate all'assemblea. Tra le indicazioni che possano suffragare questa affermazione, oltre che i *Psaltikà* che portano ambedue le melodie designando con l'espressione *τοῦ ἀσματικοῦ* quella più breve (³), accenniamo solo al verbo *δέχομαι* usato dai *Typikà* per indicare la melodia riservata all'assemblea, *δέχεται αὐτὸ ὁ λαός*. Il suo sostantivo *Δοχὴ* ben indica il canto eseguito in comune. Orbene sotto questa denominazione vanno molti canti eseguiti dal popolo contenenti una propria veste melodica distinta dagli altri tipi quali ad es. il tipo delle melodie del *Psaltikòn*, dello *Sticherarikòn* ecc. Esse che hanno, come abbiamo detto, relazione con quelle del *Psaltikòn*, trovansi nell'*Asmatikòn* che è il libro specifico.

(¹) Cfr. V. M. Metallov, *Русская симіографія* (La semiografia russa), Mosca, 1912. Cfr. anche R. Palikarova-Verdeil, *La Musique byzantine chez les Bulgares et les Russes*, in *Monumenta Musicae Byzantinae*, Subsidia, vol. III. Copenhagen, 1953, ove sono interessanti le tav. fuori testo Xa, XIa, XIb e le numerose ottime tavole del testo.

(²) Cfr. O. Strunk, ivi.

(³) Cfr. oltre al su citato Messan. gr. 129, anche il Cryptensis *Γ. γ.* VI, f. 32 v.

Sperando di presto trattare specificamente, sia del *Psaltikòn* che dell'*Asmatikòn*, vogliamo chiudere questi nostri appunti con qualche considerazione che la trattazione ci suggerisce.

1) Lo sviluppo dei canti nel sistema dell'*hagiopolites* secondo il concetto di chironomia da noi designato deve distinguersi dall'*Anagrammatismòs* anche se la melodia sviluppata di questo proviene da quelle dell'*hagiopolites*. L'*Anagrammatismòs* non fa parte del sistema dell'*hagiopolites* bensì degli *Ásmata* (1).

2) Il genere fiorito melismatico dell'*hagiopolites*, ottenuto mediante la elaborazione secondo il concetto della *chironomia* da noi designato, non è neanche da confondersi con il genere *kalophonikòn*. Il genere *kalophonikòn* appartiene anch'esso agli *Ásmata*.

3) Le melodie dell'*Ásmatikòn* e del *Psaltikòn* per la loro fisionomia devono essere considerate come facenti parte di due generi particolari

(1) Finora dagli studiosi è stato creduto che il termine *hagiopolites* indicasse la musica ecclesiastica e il termine *ásmata* la musica profana; cfr. a tal proposito, A. Gastoué, *L'importance musicale, liturgique et philologique du manuscript Hagiopolite*, in Bizantion, 1930, p. 346; L. Tardo, op. c., P. II, p. 163, nota 3; J. B. Thibaut, *Monuments de la Notation ekphonetique et hagiopolite de l'Église grecque*. St. Pétersbourg 1913, p. 56. A prescindere dal significato abbastanza vago del termine preso a sè che niente di straordinario possa essere stato usato anche per indicare la musica profana, è nostra opinione che nei casi in cui i sullodati Studiosi hanno giudicato trattarsi di musica profana e in generale quando viene opposto al termine *hagiopolites*, il termine *ásmata* significhi musica ecclesiastica, differente però dall'*hagiopolites* per il sistema che li regge e per la composizione più libera, pur nell'ambito del sistema modale e delle sue leggi, al contrario di quelli dell'*hagiopolites*, a formule caratteristiche distinte per generi o tipi. A questa opinione ci induce il fatto di trovarsi fra il repertorio musicale ecclesiastico bizantino molti canti riuniti assieme e aggregati all'*Asmatikòn* dai canti del quale differiscono nonostante il nome. Tale parte dell'*Asmatikòn* porta come titolo *Ἀρχὴ τοῦ Ἄσματος*. *Inizio dell'ásmatos* (*canto*). Non abbiamo completato l'analisi loro ma possiamo già dire che almeno la più parte di essi sono di genere *kalophonikòn* (calofonico, fiorito) l'equivalente, negli *Asmata*, del genere *Psaltikòn* dell'*hagiopolites*. Gli *Anagrammatismoi* fanno parte degli *Asmata*. Essi nel sec. XIII sono una elaborazione uno sviluppo in senso calofonico di canti più semplici, per lo più sticherà dell'*hagiopolites* con le cui formule inizia e termina. Anche a un'analisi superficiale appare evidente la differenza tra essi e quelli del *Psaltikòn*. Pochissimi sono i manoscritti del sec. XIII che contengono *Anagrammatismoi*, mentre nell'epoca cucuzelica si ha di essi un'abbondante produzione.

con formule l'una più sviluppata dell'altra che noi denominiamo *Asmatikòn* e *Psaltikòn*.

4) Sulla chironomia come elaborazione, sviluppo in senso melismatico di melodie più semplici, possiamo dire che il suo concetto trova consenzienti alcune tradizioni orientali. Un simile uso, ad esempio, è praticato, tra gli altri, dagli Armeni e dai Copti d'Etiopia. Questi ultimi detengono libri con sigle a doppio colore indicanti l'uno le formule più brevi, l'altro le più sviluppate ([1]). Non sono uniche queste tradizioni a conservare un simile uso; per brevità accenniamo solo a queste due.

È noto come la tradizione greca o bizantina moderna ([2]) vuole che i canti dei codici anteriori alla riforma (1821) operata da Chrysanthos Arciv. di Durazzo, Gregorio Protopsaltes e Chourmouzios Cancelliere della Grande Chiesa, siano scritti in forma *stenografica* che necessitino, perciò, di una *ἐξήγησις–spiegazione, interpretazione*. Le loro trascrizioni, difatti, nel sistema moderno, comparate con i medesimi canti dati dai codici, sono molto più lunghe e sviluppate in senso melismatico ([3]). Tale teoria che urta in molte difficoltà, non trova consenzienti gli studiosi occidentali. Noi pensiamo che un po' di verità sta da ambedue le parti. Certamente non si può rifiutare in blocco quel che dice la tradizione. Sia l'uso di altre tradizioni che il

([1]) Queste nozioni le abbiamo avute da persone competenti nelle loro tradizioni musicali. Quando la musica *con chironomia* non ha formule precise, difficilmente si troverà nelle raccolte. L'esecuzione di essa è per lo più affidata all'abilità del solista che gode, quando non esistono formule determinate, di molta libertà.

([2]) Uno dei rappresentanti più noti di questra tradizione è stato K. Psachos che nella sua *Παρασημαντικὴ τῆς βυζαντινῆς μουσικῆς*, Atene, 1917, è stato il migliore interprete di essa. In questi ultimi tempi S. Kara ha ribadito nel IX Congresso Internazionale di Studi bizantini le posizioni della tradizione. Cfr. S. Kara, *Ἡ ὀρθὴ ἑρμηνία καὶ μεταγραφὴ τῶν βυζαντινῶν μουσικῶν χειρογράφων*, in *Πεπραγμένα τοῦ θ' διέθνους βυζαντινολογικοῦ Συνεδρίου*, T. II, Atene, 1956, pp. 140-9.

([3]) Cfr. *Ταμεῖον Ἀνθολογίας περιέχον ἅπασαν τὴν ἐκκλησιαστικὴν ἀκολουθίαν..... ἐξηγηθεῖσαν εἰς τὴν νέαν τῆς μουσικῆς μέθοδον .... παρὰ τοῦ ἐφευρετοῦ τῆς ῥηθείσης μεθόδου διδασκάλου Γρηγορίου Πρωτοψάλτου*, III ediz. Costantinopoli, 1837, in 2 voll.; *Δοξαστικὰ... μελοποιηθέντα παρὰ Πέτρου Λαμπαδαρίου τοῦ Πελοποννησίου, ἐξηγηθὲν δὲ κατὰ τὴν νέαν μέθοδον παρὰ Γρηγορίου Πρωτοψάλτου*, Costantinopoli, 1835, in 2 voll. Nel sistema antico può confrontarsi qualunque manoscritto dell'epoca cucuzelica che contiene gli stessi canti trascritti nel nuovo metodo.

sistema dell'*hagiopolites* sono elementi a suo favore, quest'ultimo, anzi, le conferisce il crisma dell'arcaicità. Negare, però, che le melodie date dai codici non potessero essere eseguite come indicano i segni ci sembra troppo, anche per il fatto di aver noi trovato qualche canto o formula di canto della tradizione, più o meno uguale nei codici. Da tempo portiamo avanti studi per chiarire bene quest'ultima questione. Speriamo presto di poter rendere di pubblica ragione i risultati delle nostre indagini.

P. BARTOLOMEO DI SALVO
Jeromonaco

Note sur la correspondance de Barlaam, évêque de Gerace, avec ses amis de Grèce

Promu à l'évêché de Gerace, dans sa province natale (1342.X.2), Barlaam le Calabrais resta en contact épistolaire avec le groupe d'amis qu'il avait conservés en Grèce, particulièrement à Thessalonique, son domicile habituel, sauf quelques interruptions, de 1328 environ à 1341. Il traduisit en latin et transcrivit de sa main, dans le cod. Vat. lat. 4068, une partie de cette correspondance. Léon Allatius la publia et J. B. Migne la réimprima dans sa Patrologie grecque (1). Elle se compose de six pièces: deux lettres doctrinales de Barlaam à ses amis grecs en commun; une réponse d'Alexis Calothète; une lettre à Barlaam du Thessalonicien Démétrius; la réponse de Barlaam; une lettre d'Alexis Calothète à Barlaam, qui n'est pas une réponse. Il faut essayer de dater la lettre de Démétrius, de beaucoup la plus intéressante au point de vue historique. — Le 8.VIII.1346 Clément VI demanda à Jeanne Ire, reine de Naples, un sauf-conduit pour Barlaam, évêque de Gerace, qui devait passer par Naples pour se rendre dans son évêché, et de là à Constantinople (2). Le pape ne faisant aucune

(1) *P.G.*, t. 151, col. 1255 D-1314 B. — Sur le caractère autographe du cod. Vat. lat. 4068 v. MERCATI, *Notizie*, p. 153 n. 2 et GIANNELLI, *Un progetto di Barlaam*, Miscellanea G. Mercati, t. III, p. 182, n. 30.

(2) *Archivio Storico per le Provincie Napoletane*, 21 (1898) 261.

allusion aux *negotia ecclesiae*, comme il est d'usage dans les lettres de recommandation pour les agents diplomatiques du Saint-Siège, le but du voyage de Barlaam nous demeure inconnu. Il était peut-être d'ordre privé. — Même s'il partit tout de suite et s'il ne s'attarda pas à Gerace, Barlaam n'a guère dû arriver à Constantinople avant l'hiver 1346-47. Quand ses amis thessaloniciens surent qu'il était dans la capitale quelques-uns formèrent le projet de le rejoindre. Mais avant qu'ils n'eussent bouclé leurs malles, on sut que le maître était reparti, et se trouvait à Négrepont. Alors Démétrius lui écrivit, et sa lettre, vraisemblablement dirigée sur Négrepont, a fourni les éléments du récit qu'on vient de lire. La date hiver 1346-47 ou printemps 1347 ne peut pas faire de doute. Elle oblige à rejeter l'identification, proposée par Allatius, de l'auteur avec son homonyme, compatriote et contemporain, Démétrius Cydonès. Celui-ci avait quitté sa patrie au printemps ou au début de l'été 1345, s'était d'abord rendu à Bérée de Macédoine, avait rejoint en Thrace son bienfaiteur Jean Cantacuzène, et à la suite de ce dernier, le 3.II.1347 ou peu après, entra à Constantinople [1]. Ceux qui s'étonneraient de voir simultanément deux Thessaloniciens homonymes sympathiser avec le catholicisme, pourront lire deux lettres d'Urbain V, du 18 et du 19 avril 1365. La première félicite de leur conversion Maxime Calophéros, *Démétrius* Cydonès, chevalier de Thessalonique, et Manuel Ange, bourgeois de la même ville. La seconde recommande à Pierre Thomas, légat apostolique en Orient, le porteur, Jean Lascaris Calophéros, et son compagnon, *Démétrius* Ange, bourgeois de Thessalonique, convertis l'un et l'autre au catholicisme [2].

R.-J. Loenertz O. P.

[1] Démétrius Cydonès, lettres 6, 27, 7, 8, 26, 9, 18, 19, 43, 5, 10, 87. — Cf. *Byz. Zeitschr.*, 44 (1951) 405-408 et *Or. Christ. Per.* 21 (1955) 205-208.

[2] Halecki, *Un empereur de Byzance*, p. 363 n. 5; E. Monsignanus, *Bullarium Carmelitanum*, t. I, Rome, 1715, p. 125-126.

RECENSIONES

Theologica, ascetica

L. I. SCIPIONI O. P., *Ricerche sulla cristologia del « Libro di Eraclide » di Nestorio. La formulazione teologica e il suo contesto filosofico*, Friburgo 1956, pp. 185 [=*Paradosis*, XI].

Si sa che il « Libro di Eraclide », scritto in stile veemente di polemica, non è un modello di chiarezza e che la stessa ripetizione un po' tumultuante delle stesse idee cristologiche in risposta alla dottrina di s. Cirillo genera confusione e non è libera di alcune contraddizioni. Perciò è stata molto utile l'iniziativa di questo giovane domenicano il quale si è proposto di ricercare in profondità la cristologia di Nestorio sottomettendo quel suo libro ad una analisi filologica, filosofica e teologica che senza dubbio ha messo più in chiaro i risultati già prima ottenuti dagli autori che vengono elencati nella nota bibliografica. L'originalità del nostro autore sta nel difendere che la costituzione dell'uomo e l'unione della sua anima con il corpo che sta alla base filosofica di Nestorio non è aristotelica, come è stato spesso asserito e modernamente anche dal suo confratello Th. Camelot O. P., nè neoplatonica, come vuole p. e. R. Arnou S. I., ma piuttosto stoica.

Il congiungimento fra Nestorio e la stoa viene fatto per una via piuttosto lunga. Infatti per illustrare il pensiero di Nestorio l'autore cerca luce nel trattato « De unione » del celebre nestoriano Babai il Grande, e siccome in costui trova espressioni che sembrano riflettere quelle della psicologia stoica, ne deduce che anche Nestorio le sia debitore. Ma dato e non concesso il presupposto stoico di Babai mi sembra un po' audace e forse anche meno legittimo accertare con esattezza la dottrina nestoriana mediante un libro scritto quasi due secoli più tardi da un autore, il quale, benchè si sia ispirato anche a Nestorio, ha avuto altre fonti non meno importanti per la sua dottrina, e prima fra tutte quella di Teodoro Mopsuesteno le cui opere hanno fatto testo nella Scuola di Nisibi. Con ciò ho toccato un difetto importante di impostazione metodologica che, secondo me, incide sulla diligente ricerca dell'autore. Io sono dell'opinione che per chiarire i concetti di Nestorio nel suo « Libro di Eraclide » invece di chiedere luce presso un autore posteriore e lontano come Babai si sarebbero dovuti confrontare gli scritti dello stesso Nestorio anteriori al concilio di Efeso che l'autore invece elimina troppo sbrigativamente dal suo esame. Egli avrebbe constatato che la formulazione teologica di questi non differisce sostanzialmente da quella del « Libro di Eraclide » più co-

piosa e anche talvolta più problematica. Per di più, e dato che Nestorio alla luce degli ultimi studi non fu un innovatore ma sostenne una dottrina che discendeva da anni da Diodoro di Tarso, da Teodoro di Mopsuestia e fu anche in gran parte comune a Teodoreto, sarebbe stato molto più utile conferire accuratamente la cristologia del « Libro di Eraclide » con quella del Mopsuesteno chiaramente illustrata di recente da F. Sullivan S. I., *The Christology of Theodore of Mopsuestia*, Romae 1956. In altre parole la cristologia nestoriana va studiata nel quadro dello sviluppo generale della cristologia antiochena, così ben schizzato da A. Grillmeier, *Die theologische und sprachliche Vorbereitung der christologischen Formel von Chalkedon*, nel *Das Konzil v. Chalkedon* I, Würzburg [1951] pp. 5-202, studio non segnalato nella bibliografia, che omette anche M. Jugie, *De theologia dogmatica Nestorianorum et Monophysitarum*, Parisiis 1935 e W. de Vries, *Die syrisch-nestorianische Haltung zu Chalkedon, D. K. v. Chalkedon* I, pp. 603-35.

La ricerca, mentre approfondisce la terminologia nestoriana precisando i sensi delle voci: Natura, essenza, ipostasi, prosopon naturale e prosopon di unione, va fatta dall'autore con chiarezza ed oggettività.

Qua e là però mi sembra che l'esegesi non sia del tutto adeguata. Così (pag. 41) interpretando Babai si scrive: « mescolanza che lascia intatta la natura intima e dell'anima e del corpo », mentre invece Babai diceva nella pag. anteriore: « Ognuna di esse (nature) per la composizione e la mutua comunicazione perde ciò che aveva mentre era semplice ». Mi sembra anche un po' forzato ammettere (pagg. 70-72) che, pur perdendosi le qualità e proprietà naturali, rimangano in fondo le rispettive nature. Sarebbe stato utile distinguere fra proprietà naturali o fisiche e ipostatiche o individuanti (p. e. p. 172) Un po' di luce si sarebbe aggiunta rilevando la contraddizione di Nestorio che rigetta come termine di prosopon di unione, « Dio Verbo », facendolo invece appellativo « di natura »; dunque le tre Persone trinitarie, coincidenti nella natura, sarebbero ugualmente « Verbi »! Poi la differenza per Nestorio fra la nozione di prosopon quando è di natura e determina questo concreto soggetto e quando invece è di unione, che non aderisce a nessuna natura sua propria, fa sì che l'unione cristologica non abbia come vertice e centro il prosopon eterno e preesistente del Verbo. Come anche dal testo citato a pag. 88 (« Egli [Christo] si è umiliato... servendosi del prosopon di colui che è morto ed è stato crocefisso come suo proprio prosopon ») si deduce che l'uomo nato da Maria (« Colui che è morto ») ha un suo « *Io* » e che quindi quel prosopon della natura umana che persevera sotto il prosopon dell'unione è capace di costituire un « Io » ed è quindi veramente « personale » nel senso odierno del termine. Qualche volta l'autore nel sintetizzare pare che abbia dimenticato i testi nestoriani da lui citati. Così a pag. 86: « Dio ha attirato al suo proprio prosopon l'umanità e l'ha fatta suo stesso prosopon, sì che non si possano dire due prosopa, ma uno solo, quello di Dio Figlio »; e a pag. 174: « L'umanità di Cristo è stata concepita e formata in ordine al prosopon del Verbo e in funzione del prosopon del Verbo, sì da essere un solo prosopon con il prosopon del Verbo fin dal primissimo atto con il quale Dio ha voluto di fatto l'incarnazione ». Ma prima avevamo letto (pag. 58) che secondo Nestorio nè Dio nè il Verbo potevano essere il termine di quel prosopon di unione.

Nonostante questi rilievi giudico che la tesi recensita ha portato positivi e apprezzabili risultati per lo studio della cristologia nestoriana.

I. Ortiz de Urbina S. I.

Johannes BETZ, *Die Eucharistie in der Zeit der griechischen Väter. Band I/1, Die Aktualpräsenz der Person und des Heilswerkes Jesu im Abendmahl nach der vorephesinischen griechischen Patristik.* Verlag Herder. Freiburg, 1955, XXVIII + 351 Seiten.

Im geplanten Werk, von dem die erste Hälfte des ersten Bandes vorliegt, soll die gesamte Eucharistielehre der griechischen Patristik bis Johannes von Damaskus zur Darstellung kommen. Band I handelt über die « Aktualpräsenz », Band II über die Realpräsenz. Unter Aktualpräsenz wird das Heilshandeln Jesu in der Eucharistie, insofern es eine Tätigkeit (ein « accidens ») ist, verstanden; unter Realpräsenz die substantiale Seinsweise des Leibes Christi in Liturgie und Sakrament.

In Kapitel I untersucht Betz die Grundlage der patristischen Abendmahlslehre: Die neutestamentlichen Einsetzungsberichte. (Er hebt ihren liturgischen Charakter hervor; sucht mit Hilfe der verschiedenen Modernen Methoden den Weg zum ältesten der neutestamentlichen Berichte, d. h. zur paulinisch-lukanischen Tradition; untersucht die Entwicklung der Blutformel innerhalb der neutestamentlichen Abendmahlsberichte; versucht, vom literarisch ältesten Bericht zum Wortlaut im Munde Jesu vorzustossen, legt den Sinngehalt der Deuteworte Jesu dar, insbesondere die Identifizierung der Begriffe « Leib », « Blut » und « Bund » mit der dargereichten Abendmahlsspeise; zuletzt werden gegen die realpräsentische Deutung erhobene Einwände widerlegt).

Die drei folgenden Kapitel bilden den Kern der Untersuchung: 1) die Aktualpräsenz *der Person* Christi als des Kyrios und Hohenpriesters beim Abendmahl; 2) die kommemorative Aktualpräsenz *des historischen Heilswerkes* Jesu im eucharistischen Geschehen; 3) die kommemorative Aktualpräsenz *der Inkarnation* Jesu im Abendmahl der Kirche.

In Kapitel II untersucht also Betz nacheinander, wie Christus nach dem Neuen Testament und nach der Vätertheologie Herr des eucharistischen Mahles ist, ebenso eucharistischer Hoherpriester (unter besonderer Berücksichtigung des Hebräerbriefes).

In Kapitel III, das mit einer Stellungnahme zur Mysterientheologie abschliesst und auf sie hinzielt, behandelt der Verfasser folgende Themen: Die Rückbezogenheit des gegenwärtigen Heilshandelns Gottes auf das einstige und einmalige Heilswerk Jesu; das letzte Mahl Jesu als Zusammenfassung und Sinndeutung seines gesamten Heilswerkes; das Abendmahl der Kirche als Anamnesis Jesu nach dem Neuen Testament; das Abendmahl der Kirche als kommemorative Aktualpräsenz des Heilswerkes Jesu nach den griechischen Vätern und nach der griechischen Kirche.

Das letzte Kapitel IV ist der kommemorativen Aktualpräsenz der Inkarnation Jesu im Abendmahl der Kirche gewidmet. Es wird die Tatsache der Inkarnation Jesu im Abendmahl nach der Lehre der Patristik erwiesen, die Weise dieser eucharistischen Inkarnation an den patristischen Wandlungstermini untersucht und zuletzt von der liturgischen Gestalt der eucharistischen Inkarnation gehandelt, d. h. von der Übereignung der Elemente in Tat und Wort, d. h. Prosphora und Epiklese.

Betz gelangt — in gewissem Gegensatz zur Mysterientheologie Casels, deren Verdienste er aber voll anerkennt (S. 242ff.) — bezüglich der Gegenwartsweise der vergangenen Heilstat im Abendmahl zum Ergebnis: « Wenn die historische Menschwerdung Jesu in der jetzt erfolgenden Herabkunft des Logos auf die Elemente und ihrer dadurch bedingten Wandlung zur Gegenwart kommt, dann steht die einstige Heilstat nicht in sich selbst hier auf, sie gewinnt vielmehr Existenz in einem jetzigen kultischen Geschehen. Die relativ-symbolische Gegenwartsweise stellt also die richtige Antwort auf jene Frage dar » (S. 342).

Die uns vorliegende Arbeit ist vorzüglich. Mit grosser philologischer, geschichtlicher und theologischer Genauigkeit werden wesentliche und mehr ins einzelne gehende Zusammenhänge der griechisch-patristischen Eucharistielehre aufgedeckt. Was Betz in seinem Schlusswort sagt, wird der aufmerksame Leser des Buches nach eingehendem Studium bestätigen: Die Einzelaussagen der Väter über die Eucharistie, die Betz mit vieler Mühe nach Art eines Mosaiks zusammengefügt hat, ergeben « ein dogmatisches Gemälde von leuchtender Farbkraft, von einer grossartig geschlossenen Komposition, umfassenden Darstellung und konsequenten Durchführung des Details » (S. 343). So hat diese Darstellung den grossen Vorzug, nicht die Eucharistielehre der Väter in einen traditionell westlich-theologischen Rahmen zu spannen, — wie es der übliche wäre: die Eucharistie als Realpräsenz des Leibes Christi, als sein Opfer und sein Sakrament —, sondern einen organischen, griechisch-östlichen Aufbau zur Darstellung zu bringen.

Selbstverständlich lassen sich zu dem behandelten weitschichtigen Material auch gelegentlich Einwürfe vorbringen, Fragen stellen oder Ergänzungen bieten. Doch wird sich hier wohl manche Frage von selbst beantworten, sobald das ganze Werk in seiner Vollständigkeit vorliegt.

In der an sich reichen Literatur des Verfassers werden die Veröffentlichungen der *Orientalia Christiana* mit wenigen Ausnahmen nicht benutzt. Von M. Jugie, der mehrere Beiträge zum Thema geliefert hat, wird nur ein einziger Artikel ausgewertet. — Auf S. 137 nennt Betz « die vom Ephesinum bestätigten Anathematismen des Cyrill von Alexandrien »; dies ist nicht ganz genau (vgl. Denzinger, Num. 113, Anm. 2). — Druckfehler sind im Buch kaum vorhanden: eine typographische Seltenheit, die dem Verlage und den Korrektoren Ehre macht. Nur S. 75, einmal im Text und ein weiteres Mal in der Anm. 27 lesen wir ein griechisches Wort mit einem spiritus asper, wo der spiritus lenis stehen müsste: « ἀγαλλίασις », « ἀγαλλιάομαι ».

Es ist ohne Zweifel kein geringes Verdienst, dass Betz darauf bedacht ist, geschichtlich-methodisch präzis zu arbeiten und jeden dogmengeschichtlichen Anachronismus zu vermeiden. Doch scheint uns, dass er — wenigstens in seiner Ausdrucksweise — auf einem

Gebiet, wo nach seinem eigenen Urteil keine letzte Sicherheit erlangt werden kann, da die Ergebnisse weithin von Konjekturen und Hypothesen abhängen (besonders im I. Kapitel, z. B. in der Frage, ob der Einsetzungsbericht des Markus/Matthäus eine spätere Stufe gegenüber Paulus/Lukas darstelle oder ob ein urkirchliches Kelchproblem bestanden habe), sich einigemal zusehr den Gewohnheiten der Textkritik anpasst. So wird, um ein weiteres Beispiel zu nennen, (S. 148) nicht klar, ob Betz selber « die Geschichtlichkeit des Ausdruckes ' Lamm Gottes ' im Munde des Täufers » beanstandet und, wenn ja, warum (vgl. zur Frage Wilhelm Koester S. J., *Lamm und Kirche im Johannes-Evangelium, Bibel und Kirche*, Stuttgart, 1952, S. 1-11; 1953, S. 4-18). Als anderes Beispiel möge dienen, was der Verfasser über Jo. 6 S. 267 sagt. — Es ist ebenfalls ein Verdienst, dass Betz bei der Darstellung der eucharistischen Wandlung in der Vätertheologie geschichtlich genau vorangeht. (Vollständig wird das Wandlungsproblem ja erst im zweiten Teil des Werkes zur Darstellung kommen.). Er selbst gebraucht aber gelegentlich Wendungen, die wohl von den Vätern zumeist orthodox verstanden wurden, aber nach dem heutigen Stand der Theologie missverständlich klingen. So könnte leicht der Satz: « Er selbst — Christus — ist gegenwärtig in den Elementen von Brot und Wein » im Sinne der Impanation aufgefasst werden. Erst im weiteren Verlauf der Darlegung wird das mögliche Missverständnis zum grossen Teil geklärt (siehe z. B. S. 56; 318). — Ferner lässt sich unseres Erachtens erweisen, dass die biblische Grundlage für die Meinung, die in der Trennung der eucharistischen Gestalten einen Hinweis auf Jesu Opfertod sieht (S. 145), doch wohl solider ist, als B. zugeben möchte. Gewiss, der Ausdruck « Trennung » findet sich nicht. Aber ist « Blut vergiessen » (beim Vollzug des Opfers und als Symbol des Sterbens) nicht tatsächlich eine Trennung des Blutes vom Leibe? (Unser Argument könnte und müsste natürlich weiter ausgeführt werden). — Sehr richtig scheint uns sodann die Feststellung, dass Hippolyt — das gleiche gilt im allgemeinen von den Vätern vor ihm — die Eigenständigkeit der dritten göttlichen Person *theologisch* noch nicht zu fassen vermocht hat (S. 338). Aber folgt hieraus, dass der Geist in der « Traditio Apostolica » des Hippolyt *nach apostolisch-liturgischer Überlieferung* nicht doch der persönliche Geist, die dritte Person der Gottheit sein könnte?

Uns scheint die Behauptung durchaus richtig, dass die vergangene Heilstat von ehedem nicht in sich selbst wieder aufsteht, dass sie auch nicht die Seinsweise des Ewigen angenommen habe und dass ihre Gegenwart also keine absolute ist, sondern eine relative und inhärierende, wie Betz (z. B. S. 241) sich ausdrückt. Doch scheint uns die weitere Behauptung, dass eine Scheidung des Mysteriums in eine zeitliche und eine überzeitliche Seite die Historizität der Heilstat zerstöre und in den Vätern keine Stütze habe (S. 250), zu weit zu gehen. Durchdringen nicht einander im eucharistisch-liturgischen Geschehen seins- und wesensmässig die zeitliche Seite der historischen Liturgiefeier und die ewige Seite des real gegenwärtigen auferstan-

denen pneumatischen Christus, ohne dass dadurch die Geschichtlichkeit der vergangenen Heilstat zerstört und allerdings auch ohne dass diese dadurch als absolut-ewig gesetzt wird? Dass dieser Zusammenhang nicht schon hier klarer hervortritt, hängt wohl damit zusammen, dass Betz Aktualpräsenz und Realpräsenz getrennt behandelt.

Was Betz zu Beginn des vorliegenden Halbbandes über den liturgischen Charakter der neutestamentlichen Einsetzungsberichte sagt und gegen Ende über die Eucharistie als Epiklese, ist durchaus geeignet, über das spätere Epikleseproblem Licht zu verbreiten. Es wird klar, dass in der von Betz behandelten Zeitspanne ein Problem der speziellen auf den Einsetzungsbericht folgenden Epiklese noch nicht akut war noch auch entstehen konnte, obschon es sich bereits in einigen damals noch undeutlichen Linien abzuzeichnen beginnt, so wenn Johannes Chrysostomus einerseits die Bedeutung der Herrenworte, anderseits den Epiklesecharakter der Eucharistie betont. Als Konvergenzlinien auf das kommende Epikleseproblem lassen sich noch mehrere andere Momente hervorheben, z. B. die Tatsache, dass « *προσφορά* » (« oblatio ») in der Liturgie sowohl die menschlichen Gaben von Brot und Wein vor der Wandlung wie auch die bereits geweihten Gaben des Fleisches und Blutes Christi bezeichnen; dass die Epiklese nicht nur den Sinn einer Inkarnationsbitte (Nazareth) hat und haben kann, sondern auch einer Theophaniebitte (Jordan) und einer Pfingstbitte (Jerusalem); und nicht zuletzt, dass die Eucharistie — um mit der von Betz seinem Werk zugrundegelegten Unterscheidung zu reden — nicht nur kommemorative Aktualpräsenz, sondern auch substantiale Realpräsenz ist und bedeutet. Aus der Spannung zwischen beiden entsteht dann sehr bald bei den Vätern die Neigung, unter stärkerer Betonung der Realpräsenz die bisherige Terminologie zu modifizieren und die eucharistischen Gaben nicht mehr Symbole oder « *ἀντίτυπα* » des Leibes und Blutes Christi zu nennen, sondern diese Prädikate nurmehr den noch nicht konsekrierten Gaben zuzuerkennen; woraus dann bei Johannes von Damaskus zwangsläufig unter Berufung auf die Basiliusliturgie die Meinung entsteht, die Konsekration erfolge erst im Augenblick der speziellen Epiklese. Auch die Tendenz Theodors von Mopsuestia die einzelnen Phasen der Liturgie mit bestimmten Ereignissen des Lebens Christi in Parallele zu setzen — wobei Theodor, dessen patristisch-theologische Autorität Betz zu überschätzen geneigt ist, irrtümlich behauptet, eine Einigung zwischen Gottheit und Menschheit habe in Christus erst bei der Auferstehung stattgefunden (vgl. S. 233-234) —, hat dazu beigetragen, dass man den genauen Augenblick der Wandlung näher bestimmen, ja festlegen wollte.

Wir schliessen mit den besten Wünschen für die Weiterführung und Vollendung des begonnenen wertvollen Werkes.

B. Schultze S. I.

Adolf W. ZIEGLER, *Die Religion unter der Herrschaft des dialektischen Materialismus.* Sonderdruck aus « Der Bolschewismus » — Eine Ringvorlesung im Rahmen des « Studium universale » an der Ludwig-Maximilians-Universität München im Sommersemester 1956. Herausgegeben vom Studentenwerk München, 32 Seiten.

Hier ist auf wenigen Seiten viel Wahres und Wesentliches zur Frage des russischen Atheismus gesagt. Die Studie hat drei Teile und behandelt 1. die Problematik (des Atheismus und insbesondere des russischen mit seiner Dialektik, seinen theoretischen und praktischen Widersprüchen); 2. die Situation (die offizielle und die tatsächliche Lage der Religion in Sowjetrussland; die Bekämpfung der Religion durch direkten Kampf, Ersatzformen, Indienstnahme, insbesondere der Patriarchatskirche: S. 13ff.); und *nimmt* 3. Stellung zu den aufgeworfenen Problemen, d. h. zum Bolschewismus als Weltanschauung (S. 17ff.). Gegen die brutale Unterdrückung der Religion stehen im Menschen selbst drei « gesellschaftliche Gesetze »: 1. das des natürlichen Gottverlangens, 2. das der Kontinuität (d. h. die Religion fährt fort, auch in Sowjetrussland irgendwie ihren Einfluss geltend zu machen, z. B. durch die klassische Literatur, die man der Bevölkerung nicht ganz vorenthalten kann: S. 26) und 3. das Gesetz der Freiheit, die sich immer wieder gegen jeden äusseren Zwang auflehnt.

Ein paar kritische Bemerkungen: Es wäre nützlich für das Zitat aus Plutarch (S. 2) und den Ausspruch vom « Handel mit dem Opium » der Religion (S. 3) wie den von der « Gehirnwäsche » (S. 8) u. ä. die genauen Stellenangaben zu besitzen. — Verlangt der Intellekt des Menschen *natürlicherweise* nach der Wesensschau Gottes (S. 20)? — Was der Verfasser unter Ersatzformen der Religion versteht, wird auf S. 13f. nicht erklärt; doch ist gewiss hauptsächlich der « Diamat » (vgl. S. 21) gemeint. — Es wäre instruktiv, genauer der Frage nachzugehen, wieweit die Hausmütter in der Sowjetunion überhaupt noch als Trägerinnen der religiösen Tradition in Frage kommen (S. 25). — Das Thema der klassischen Literatur und ihres religiösen Einflusses in der Sowjetunion liesse sich gut weiter ausführen und erläutern.

B. SCHULTZE S. I.

Dictionnaire de Spiritualité, Fascicule XXII-XXIII (t. III, col. 1089-1664. Direction spirituelle – Dorothée de Monteau), Paris, Beauchesne, 1956.

Le présent fascicule continue la série des articles traitant de la *direction* spirituelle d'après les grands maîtres occidentaux, du Moyen âge aux temps modernes. Le point de vue psychologique est traité par J. M. Avoy (col. 1143-1173); les données théologiques sont extraites, en grande partie, d'un cours du R. P. Gabriel de Sainte-Marie-Madeleine (col. 1173-1194). A. Delchard examine au point de vue canonique la direction exercée par des laïques (col. 1194-1202). R. Rou-

quette et O. Lacombe étudient des phenomènes existant dans le protestantisme et l'hindouisme (col. 1202-1214). J. Guillet parle du *discernement des esprits* dans l'Écriture Sainte (col. 1222-1247), tandis que G. Bardy examine le même sujet chez les Pères (col. 1247-1254). Ce dernier article est, peut-être, trop succint: le lecteur désirerait trouver dans ce Dictionnaire des informations plus abondantes à ce sujet, étant donnée la richesse de la Tradition patristique. F. Vandenbroucke et J. Pegon consacrent leur étude au Moyen âge et aux temps modernes (col. 1254-1281) et ils en tirent des conclusions pratiques (jusqu'à col. 1291).

La vertu de *discretion* est traitée du point de vue strictement ascétique par A. Cabassut (col. 1311-1330). L'article *dissemblance* de G. Dumeige évoque les conceptions platoniciennes chez les auteurs chrétiens, surtout chez S. Augustin et S. Bernard. Les deux articles de R. Vernay: *dissipation* et *distractions* (col. 1346-1363) s'en tiennent à un plan psychologique: pourait-il en être autrement? Une série d'articles théologiques se présente sous un seul titre: *divinisation* (col. 1370-1459): Pensée religieuse des Grecs (E. des Places), Patristique Grecque (I. H. Dalmais), Pères Latins (G. Bardy), Auteurs monastiques du 12e siècle (A. Fracheboud), Théologiens du 13e siècle (H. Th. Conus), École Rhénane et Flamande (R. L. Oechslin), Au 17e siècle (A. Rayez). La diversité des auteurs entraîne une certaine incohérence dans la multiplicité des points de vue auxquels est considérée une matière si vaste: la filiation divine, l'habitation de Dieu en l'âme, en résumé, toute la doctrine de la grâce. J. Lécuyer étudie la disposition de l'âme à l'égard de la grâce, de l'enseignement et de la conduite divine, dans deux articles qui se complètent: *docilité* (col. 1468-1471) et *docilité au Saint Esprit* (col. 1471-1497). La même question a déjà été envisagée ou sera reprise sous d'autres vocables (Abandon, Conformité, Discernement, Dons de Saint-Esprit, Grâce etc.), mais il est très utile de la considérer aussi sous l'aspect mentionné ci-dessus qui est celui de la pensée biblique. *Domus Dei*, de J. Gaillard, (col. 1551-1567) rappelle les deux conceptions évoqueés par le langage chrétien, la maison de Dieu au sens matériel, lieu de culte, comme le considérait l'Ancien Testament, et, la vraie maison de Dieu au sens spirituel, superposée par le Nouveau Testament, soit l'Église en son Chef, le Christ, et en ses membres, pris collectivement ou individuellement.

Le titre unique *Dons du Saint-Esprit* (col. 1579-1641) introduit un aperçu de la doctrine traditionelle chez les Pères (G. Bardy), chez les théologiens du Moyen âge, sauf Saint Thomas (F. Vandebroucke), aux temps modernes (A. Rayez); il vient s'y joindre un exposé de la doctrine thomiste sur les dons et leur rapport aux vertus (M. Labourdette) et enfin la manifestation des dons dans la physionomie spirituelle des saints (Ch. Bernard).

J. M. Szymusiak et J. Leroy résument brièvement nos connaissances actuelles sur la personne et l'œuvre de *S. Dorothée* (col. 1651-1664), un des maîtres incontesté de la spiritualité monastique.

T. Špidlík S. I.

Liturgica

Anton BAUMSTARK, *Nocturna Laus.* Typen frühchristlicher Vigilienfeier und ihr Fortleben vor allem im römischen und monastischen Ritus. Aus dem Nachlass herausgeg. von Odilo HEIMING (= Liturgiewissenschaftliche Quellen und Forschungen; Heft 32), Aschendorffsche Verlagsbuchhandulng, Münster 1957. VIII + 240 S. DM 19.50.

A. Baumstark, décédé en 1948, légua au P. Heiming cette étude prête depuis 1938. De la part de l'éditeur, la publication est un acte de pieté envers son vénéré maître, accompli aussi consciencieusement que généreusement. Le travail paraît dans une édition très belle et très soignée, pourvue de plusieurs index et munie d'une introduction, modèle du genre.

Depuis 1938, plusieurs études importantes traitant de la même matière ont été publiées par Callewaert, Gindele, Linderbauer, Jungmann, Marcora et Hanssens. De chacune d'elles le P. Heiming expose clairement les idées principales et les confronte loyalement avec celles de Baumstark; on ne pourrait mieux faire en si peu de pages. L'éditeur cependant ne partage pas, quant à la question qui occasionna l'étude, l'opinion de l'auteur; celui-ci, en effet, estime que l'office de nuit prescrit par s. Benoit dans sa règle, est indépendant de celui des basiliques romaines; le P. Heiming croit à une dépendance, mais respécte la conclusion de Baumstark. A d'autres endroits du livre il ajoute pourtant des notes qui complètent ou corrigent les assertions de l'auteur.

Le premier entre tous, Baumstark nous fournit une classification des anciennes vigiles chrétiennes. Il distingue avant tout, la primitive vigile pascale avec ses trois éléments: prières, lectures, psalmodie, dont il poursuit la survivance dans des offices postérieurs; ensuite, la vigile pachomienne avec sa série de douze psaumes; enfin, la vigile monastiqne de l'Asie et la vigile paroissiale, soit dominicale soit quotidienne. Ces différentes vigiles contiennent les matériaux principaux avec lesquels furent édifiés l'office de nuit et l'office du matin.

Dans chacun des chapitres, Baumstark manifeste une connaissance étonnante des documents liturgiques et se meut avec une extrême aisance au milieu de ses sources tant orientales qu'occidentales. Aussi le livre ne sera de lecture aisée que pour qui possède déjà une certaine pratique de ces documents et de ces sources; pour tout autre, il est nn livre d'étude ardue.

En poursuivant la survivance des éléments primitifs, Baumstark ne se soucie guère de montrer le cadre dans lesquels on les retrouve, ni leur répercussion sur la construction de l'ensemble de l'office. Peut-être aurait-il pu accorder une plus grande attention au mesonycticon et à la pannychis, aujourd'hui disparue, du rite byzantin,

comme à la vigile, nommée qala d'sah'ra que les syro-orientaux intercalent entre l'heure de nuit et l'heure du matin. La répetition des psaumes des Laudes à la fin des nocturnes et puis à l'office du matin chez les syro-occidentaux méritait aussi un examen plus approfondi.

Mais le maître de la liturgie comparée nous a laissé ici un monument qui justifie encore une fois la méthode dont il fut l'initiateur et jusqu'ici le meilleur réalisateur. Aussi ne pouvons nous pas manquer de remercier de nouveau l'éditeur de cet important ouvrage

A. Raes S. I.

Philosophica

'Επιστημονικὴ ἐπετηρὶς τῆς Φιλοσοφικῆς Σχολῆς τοῦ Πανεπιστημίου 'Αθηνῶν. 'Αφιέρωμα εἰς Γεώργιον Χατζιδάκιν. Περίοδος δευτέρα — τομος ϛ' 1955-56. 644 pages.

The Year Book of the Philosophical Faculty of the University of Athens for 1955-6 is dedicated to the memory of one of Greece's best-known scholars, the late Professor Georgios Hatzidakis († 1941). It opens with a short appreciation that stresses the contribution to learning of that eminent glossologist, whose field was primarily the history of the Greek language — his insistence on its unity from pre-classical times to the present day as a language that was ever living and in use. The number of societies he founded for linguistic research and the bibliography of his writings stretching from 1881 to 1938 are monumental -- the bibliography contains 649 items.

The rest of this weighty volume reflects the subjects treated of in the Philosophical Faculty. There are several studies on linguistic matters. Professor Skassis gives another example of the Latin-Greek dictionary he is preparing and of his painstaking researches to check the *Thesaurus linguae latinae*. Philosophy figures in articles on psychology, psychology and language, and a dissertation on Kant. Literature, both classical and more modern, has its place, as also archaeology and history, this last including another long excerpt from the chronicle of Cod. Barb. Gr. 111, which makes one look forward to Professor Zoras' publication of it as a whole with adequate notes and an appreciation of its historical value. A list of the members of the Faculty, statistics about student life and short eulogia on those well-deserving exponents of Greek scholarship, Phaidon Koukoules and Nicholaos Blachos (both of whom died in January 1956) close the volume, which is at once the evidence of the intellectual vitality of the University of Athens of the present and the promise of the developing life of the future.

J. Gill S. I.

Historica

Maria Elisabetta COLONNA, *Gli storici bizantini dal IV al XV secolo. I. Storici profani.* Armanni, Napoli 1956. Pag. XXII, 163, L. 2000.

In questa pubblicazione, la Dott. Colonna ha inteso compiere un lavoro preliminare, necessario per procedere ad una edizione critica degli storici bizantini. Per ognuno di questi, essa ha raccolto, insieme con brevi cenni biografici, l'indicazione dei codici che ne contengono l'opera, delle edizioni e traduzioni che ne sono state fatte, e della relativa bibliografia. Vengono trattate con questo medesimo metodo anche le opere storiche e cronografiche anonime. Tuttavia questo primo volume riguarda esclusivamente gli storici profani; un secondo sarà consacrato alla storia ecclesiastica.

Basterà scorrere queste pagine per rendersi conto del vasto lavoro che è stato compiuto e del valido sussidio che ne verrà agli studiosi di storia e di testi bizantini. Segnaliamo soltanto alcune omissioni e qualche lapsus.

Per Anna Comnena, pag. 23, è stato omesso il seguito dell'edizione di B. Leib, Alexias II (V-X), Les Belles Lettres, Paris 1943, e III (XI-XV) Paris 1945, nonchè l'eccellente traduzione francese che accompagna quest'edizione.

A pag. 9 riscontriamo un errore dovuto probabilmente al tipografo. Leggiamo infatti, che Giovanni Cantacuzeno si sarebbe fatto incoronare a Didymoteichon, imperatore di G e r u s a l e m m e ? ? Si tratta evidentemente di Lazzaro, Patriarca di Gerusalemme, che lo incoronò, ma questo atto ebbe luogo ad Adrianopoli e non a Dydimoteichon.

A pag. 122 troviamo segnalata la pubblicazione del II vol. del Chronicon di Sphrantzes, nella Bibl. Teubner., anno di edizione 1954; tuttavia le nostre ricerche per rintracciare questo secondo volume, sia presso Teubner come presso altri, sono rimaste sterili; pensiamo quindi che debba trattarsi di un errore.

A proposito di Symeon Magister e Logotheta, è passata sotto silenzio la differenza tra l'autentico Simeone cui si riferiscono i mss. citati, Escor. 240 (Y I 4), Mess. 85, Vat. 163, e il Pseudo-Simeone cui appartiene il testo del Paris. 1712, edito dal Combefis sotto il nome di Symeon Magister.

PELOPIDAS STEPHANOU S. I.

Franco VENTURI, *Il populismo russo,* in due volumi, pp. XVII + 1194, Torino 1952.

L'Autore intende dare in questi due volumi la storia del movimento socialista russo negli anni 1848-1881. Egli esordisce la sua opera coi capitoli dedicati a Herzen (c. I e IV), Bakunin (c. II) e Černyševskij (c. V), i quali contribuirono decisivamente all'impostazione

ideologica e pratica del movimento rivoluzionario da cui nacque il populismo. Dopo aver messo in evidenza lo stretto legame delle correnti rivoluzionarie col problema contadino (c. III) l'A. analizza i fermenti che le idee gettate da questi corifei del pensiero rivoluzionario russo suscitarono tra gli intellettuali (c. VI), contadini (c. VII) e studenti (c. VIII). Da questi fermenti nacquero intorno alle personalità più forti i primi gruppi rivoluzionari segreti, specialmente nelle città universitarie (c. IX), tra i quali presto emersero la prima *Zemlja i Volja* a Pietroburgo (c. X), la *Giovane Russia* a Mosca (c. XI) e il gruppo di Kazań, dove gli studenti russi insieme con alcuni ufficiali e studenti polacchi ordirono una congiura armata, finita tragicamente per essi (c. XII). Questi primi tentativi rivoluzionari collegati colla liberazione dei contadini dalla servitù della gleba (a. 1861) e colla insurrezione polacca (a. 1863) diedero origine ai movimenti più spiccatamente terroristici proclamanti la necessità di sostituire le teorie coll'azione rivoluzionaria più efficace (c. XIII). Tra questi movimenti emersero i gruppi più cospirativi formati da Išutin (c. XIV), da Nečaev (c. XV) e da Tkačëv (c. XVI). La formazione e la caduta della Comune di Parigi ebbe la sua eco anche tra i rivoluzionari russi, suscitando aspre discussioni, nelle quali si sottomettevano di nuovo al vaglio i programmi e i metodi rivoluzionari, specialmente tra i seguaci di Bakunin e di Lavrov (c. XVII). Il fallimento del gruppo estremista di Nečaev creò le condizioni favorevoli all'affermarsi della corrente dei *čajkovcy*, la quale lanciando come parola d'ordine « *l'andata nel popolo* », cercò colla propaganda più intensificata influire sulle masse contadine e operaie per gettare le basi di un vasto movimento rivoluzionario popolare (c. XVIII e XIX). Nel clima preparato dalle precedenti esperienze cospiratorie nacque il movimento della seconda *Zemlja i Volja* che operò una serie di attentati contro le personalità politiche e militari, culminante nel fallito attentato alla vita dell'imperatore Alessandro II nel 1879 (c. XX). L'eredità terroristica degli attentati della *Zemlja i Volja* fu raccolta dalla *Narodnaja Volja* che tentò una sintesi di rivoluzione politica e sociale combinando le agitazioni cogli audaci colpi di mano. Dopo alcuni tentativi falliti la *Narodnaja Volja* riuscì finalmente a raggiungere le mire dei gruppi terroristici precedenti — abbattere lo zar Alessandro II il 1º marzo 1881 (c. XXI e XXII).

Il limite cronologico degli anni 1848-1881, imposto opportunamente dall'A. alla sua opera, ha un fondamento reale nel corso della evoluzione delle correnti rivoluzionarie in Russia. Le rivoluzioni europee del 1848 hanno decisamente influito sulla ideologia del movimento rivoluzionario russo che allora cessa chiaramente di essere liberale e diventa socialista-populista. Dal 1848 al 1881 tutto il movimento, malgrado le differenze individuali dei singoli rivoluzionari più caratteristici e dei loro circoli, conserva il carattere essenzialmente socialista. I movimenti rivoluzionari che risorgeranno dopo il 1881 si cristallizzeranno ormai in partiti politici più o meno grandi e si differenzieranno profondamente in socialrivoluzionari, socialdemocratici, men-

scevici, bolscevici ecc. Parlando del movimento socialista russo degli anni 1848-1881 l'A. usa sistematicamente il termine *populismo* equivalente a quello russo di *narodničestvo*, ormai familiare alla storiografia russa. Così viene distinto bene il fondo comune dalle particolarità di certi circoli o tendenze e si evita il pericolo di proiettare nel passato le idee dei partiti politici posteriori. L'A. ha giustamente messo in rilievo l'importanza che ebbero per il movimento populista i problemi economico-sociali nati dalla emancipazione dei contadini russi dalla servitù della gleba e dalla insufficiente estensione dei lotti di terra assegnati ai capifamiglia liberati.

L'A. considera il movimento socialista russo come parte del movimento socialista europeo e opportunamente indica gli influssi e le analogie tra l'occidente e l'oriente europeo. L'A. qua e là tocca anche le relazioni tra il movimento rivoluzionario russo e quello polacco. Però sarebbe stato utile approfondire più lo studio dei legami tra i movimenti rivoluzionari degli altri paesi slavi e quello russo, poichè non tutti gli influssi provenivano direttamente o esclusivamente dall'occidente latino-germanico. L'A. durante il suo fortunato soggiorno a Mosca disponeva del ricco materiale edito ed inedito non facilmente accessibile agli studiosi occidentali e così fornisce nella sua opera molti dati particolareggiati sulla storia dei singoli circoli rivoluzionari, fin'adesso non sufficientemente conosciuti in occidente. Alla luce di questi particolari l'A. mette in rilievo la differenza tra il vero profilo storico di certi personaggi e circoli rivoluzionari russi e quello dato loro nelle opere letterarie dei romanzieri russi come Dostojevskij, Turgenev ecc.

Le 66 illustrazioni e una carta geografica comprendente le località menzionate nel libro, anche quelle altrimenti poco note, aiutano notevolmente il lettore a farsi una idea più esatta dei luoghi e delle persone. La tavola cronologica e l'indice dei nomi rendono facile anche una rapida consultazione. Benchè l'A. espressamente nota che non ha avuto l'intenzione di fornire una bibliografia completa del populismo russo, tuttavia nelle note a piè di pagina egli cita numerosissimi libri e opuscoli. Peccato che non li raccolse in un indice alfabetico alla fine dell'opera, come lo fece colle riviste (p. 1191-1194). Un tale indice costituirebbe già per sè utilissima bibliografia anche se incompleta.

L'A. generalmente tratta la storia dei singoli circoli rivoluzionari nei capitoli separati. Ciò facilita la comprensione delle vicende dei singoli gruppi, ma in parte spezzetta il libro in tante piccole monografie e così impedisce di seguire il corso dinamico degli avvenimenti che si svolgono contemporaneamente o addirittura si intrecciano tra di loro, anche se i protagonisti facevano parte dei diversi circoli o gruppi. Talvolta il lettore vorrebbe più approfondita l'indagine sulle cause di alcuni problemi, p. e.: perchè tanti giovani provenienti dalle famiglie del clero russo, pur avendo fatto gli studi nelle scuole ecclesiastiche, finivano coll'aderire ai movimenti rivoluzionari completamente ostili alla religione. Pure alla fine dell'opera si desidererebbe un capitolo conclusivo che desse la visione sintetica e la valutazione storica del mo-

vimento populista. Qua e là si incontrano nel libro alcune traduzioni dal russo poco esatte, p. e.: l'A. usa la espressione *il pope, i popi* (p. e. p. 314-316, 223 ecc.) per indicare i sacerdoti russi. Dato che nello stesso russo la parola *pop* è già da molto tempo antiquata e di sapore piuttosto oltraggioso, sarebbe meglio usare il corrispondente termine italiano di prete o sacerdote. Alla p. 494 nota 1: *Uchodjaščee* è tradotto *Gli scomparsi*. Più esatto sarebbe *Cose che scompariscono* o *Ciò che sta scomparendo*. Alla p. 509 riga 15 sta *funzionari bevitori di sangue*. Al russo *krovopijca* corrisponderebbe meglio *sanguisuga* o *vampiro*. Alla p. 540 riga 9 si legge *cittadino onorato ereditario*. Invece di *onorato* dovrebbe stare *onorario* (*počëtnyj*). Alla p. 846 nota 1, e alla p. 912 nota 4 sta *Perežitoe i peredumannoe* [*Cose rivissute e ripensate*]. Invece di *rivissute* dovrebbe essere *vissute* come sta correttamente alla p. 955 nota 1.

Malgrado le deficienze notate sopra, l'opera di Franco Venturi è d'importanza capitale per lo studio del populismo russo e forse unica per l'ampiezza e per il valore tra quelle scritte sull'argomento in una lingua occidentale.

Giuseppe Olšr S. I.

Horst Jablonwoski und Werner Philipp, *Forschungen zur osteuropäischen Geschichte*, pubblicato dall'Osteurope-Institut an der Freien Universität Berlin, p. 316, Berlin 1954.

Il primo volume di questa collezione contiene sette saggi, differenti per lunghezza e per soggetto, dei quali quattro sono conferenze tenute all'Istituto per l'Europa Orientale della Libera Università di Berlino negli anni 1951-1953.

La serie viene aperta la Werner Philipp, il quale nel suo saggio *Historische Voraussetzungen des politischen Denkens in Russland* (p. 7-22) indaga sui presupposti storici dell'odierno pensiero politico russo. L'A. constata che essenzialmente questo pensiero è marxista e perciò di origine occidentale. Tuttavia egli si domanda, se alcuni aspetti particolari dell'odierno pensiero marxista russo non abbiano le radici nel passato della Russia. Tali aspetti, secondo l'A., sarebbero p. e.: la diffidenza russa verso l'Europa occidentale, la cura del senso di collettività, il riconoscinento della illimitata supremazia dell'autorità sovrana sulla società.

L'A. usa senz'altro l'espressione *Russland* per il passato e per il presente, anche quando per il presente sarebbe più preciso usare quella di *Sovetunion*. *Russland* del passato, specialmente del medio evo, e *Sovetunion* del presente non coincidono geograficamente e tanto meno etnicamente e politicamente. Neppure è del tutto giusta la opposizione ideologica Russia-Europa occidentale, perchè nell'Europa occidentale una non trascurabile parte del pensiero politico attuale è pure marxista. D'altra parte il pensiero politico dei marxisti russi non rappresenta tutto il pensiero politico della *Russland* odierna. L'A. è competen-

tissimo nella storia del pensiero politico russo, però non ci sembra necessario di ricercare nel lontano passato le origini degli aspetti particolari del marxismo sovietico da lui esaminati. Infatti essi si spiegano facilmente e sufficientemente colla stessa ideologia marxista, p. e. l'ostilità della Unione Sovietica verso gli Stati non comunisti dell'Europa occidentale. Ogni Stato marxista è necessariamente ostile agli Stati considerati capitalisti dai marxisti, poichè la lotta contro il sistema capitalista fa parte essenziale del sistema marxista. E poi non sarebbe facile di dimostrare la reale continuità storica ed ideologica di certi aspetti particolari del pensiero politico sovietico e quello della Russia degli zar o dei Granprincipi, anche se ci può sembrare di scorgervi qualche analogia.

Henrich DOERRIES nel suo articolo *Peters des Grossen politische Beziehungen zu Danzig 1716/17 und die Begründung der russischen Agentur* (p. 23-44) espone le vicende delle trattative tra Pietro il Grande e la città di Danziga e analizza le condizioni economiche e politiche degli accordi conclusi.

Georg SACKE nel suo studio su *Radiščev und seine « Reise » in der westeuropäischen Literatur des 18. Jh.s* (p. 45-54) indaga, se il nome di Radiščev era noto ai suoi contemporanei dell'Occidente europeo e quale fu il loro atteggiamento verso di lui.

Il lavoro di Konrad PFALZGRAF su *Die Politisierung und Radikalisierung des Problems Russland und Europa bei N. J. Danilevskij* ha i caratteri di una vera monografia (p. 55-204). L'A. esordisce colla concisa esposizione della vita e delle opere di Danilevskij e dell'ambiente culturale-politico nel quale Danilevskij visse e operò. Poi espone la graduale evoluzione dei concetti di Europa e di Russia nel pensiero di Danilevskij in base dei quali Danilevskij stabilisce le linee radicali della politica che la Russia dovrebbe seguire: staccarsi dall'influsso dell'Europa creando sotto la propria guida una grande potenza politica comprendente anche gli Slavi occidentali e meridionali. Alla fine l'A. tratta dell'influsso di Danilevskij, dei consensi, delle critiche e opposizioni alle sue concezioni politico-culturali. L'A. offre al lettore una concisa, ma completa, esposizione delle idee politiche di Danilevskij e giustamente rivendica a Danilevskij una certa originalità nella sintesi del suo programma politivo-culturale, anche se le singole idee sono per lo più imprestate dalle diverse fonti, specialmente tedesche.

Roger PORTAL nel suo articolo *Das Problem einer industriellen Revolution in Russland im 19. Jh.* (p. 205-216) studia la parte che la meccanizzazione della produzione nelle fabbriche, la costruzione della rete ferroviaria e il credito bancario ebbero nello sviluppo della industria in Russia e quale influsso ebbe la industrializzazione sulla struttura sociale della popolazione russa. L'A. conclude giustamente che la limitata industrializzazione non era in grado di assorbire il rapido aumento della popolazione e perciò non ha potuto influire profondamente sulla trasformazione della struttura sociale della popolazione rimasta nel 90 percento rurale.

Theodore H. von LAUE nel suo saggio *Einige politische Folgen der russischen Wirtschaftsplanung um 1900* (p. 217-238) studia il carattere, l'applicazione, i risultati economici e le conseguenze politiche del piano per la rapida industrializzazione della Russia ideato dal ministro Witte.

Edward H. CARR nel suo studio *Die historischen Grundlagen der sovetischen Aussenpolitik* tenta di trovare i legami tra la politica estera dell'impero degli zar e quella dell'Unione Sovietica. Benchè alcuni obiettivi immediati della politica estera sovietica corrispondono a quelli degli zar, perchè inerenti alla posizione geografica del territorio stesso, il nuovo elemento ideologico marxista nella politica estera sovietica è più dinamico e pericoloso che gli elementi diplomatici-militari ereditati dal passato.

Le ultime pagine del volume (p. 251-316) contengono il *Verzeichnis des deutschsprachigen Schrifttums 1939-1952 zur Geschichte Osteuropas und Südosteuropas*, compilato da Werner PHILIPP, Igor SMOLITSCH e Fritz VALJAVEC. L'elenco bibliografico è diviso secondo i paesi e suddiviso cronologicamente. Benchè alcune delle pubblicazioni segnalate hanno scarso valore scientifico, perchè scritte nello spirito tendenzioso della ideologia nazista e razzista, i compilatori della bibliografia hanno reso un servizio particolarmente utile a quelli studiosi, i quali a causa delle vicende belliche non hanno potuto seguire facilmente le pubblicazioni e le riviste tedesche.

GIUSEPPE OLŠR S. I.

Isidor NAHAJEVSKYJ, *Kyrylo-Metodijivske christianstvo v Rusi-Uhrajini* — De doctrina christiana a SS. Cyrillo et Methodio in Rusj-Ucrainam invecta. (= Analecta OSBM, series II, sectio I, vol. V). Romae 1954, p. XVIII+177, pret. doll. 2,25.

Cette étude traite des origines du christianisme dans l'ancienne Rus kiovienne, l'Ucraine actuelle. L'auteur cherche à donner une explication nouvelle des notices fragmentaires que nous possédons sur l'introduction du christianisme dans la Rus d'avant le baptême de S. Vladimir. Récemment les Ucrainiens à l'étranger ont fêté l'anniversaire du baptême de Sainte Olga (955), comme le commencement du christianisme dans le même pays. Notre auteur se propose de reculer de plus de 100 ans la date du baptême de la Rus, c'est à dire jusqu'aux temps des SS. Cyrille et Méthode, bien plus, il veut démontrer que les deux frères sont avant tout les apôtres de la Rus.

Voici les propositions de l'auteur:

1. Certains témoignages (p. ex. Photius dans sa lettre encyclique, etc.) indiquent, qu'au IXe siècle fut envoyé un évêque de Byzance en Rus-Ucraine et qu'il y fut fondé un archevêché-métropole (p. 28).

2. Au IXe siècle presque toutes les régions rus-ucrainiennes (à l'exception de la Croatie Blanche) faisaient partie de l'empire khazar (p. 37). Quand les sources parlent du séjour des SS. Cyrille et Méthode en Rus-Ucraine, ils employent encore la dénomination ancienne: la Khazarie (p. 31).

3. Dans les sources cyrillo-méthodiennes quand on parle de la Khazarie, des ambassadeurs khazars etc., on doit comprendre: la Rus kiovienne, les ambassadeurs des princes kioviens etc. Comment notre auteur preuve-t-il cette supposition? Les ambassadeurs des « Khazars », venus à Constantinople demander des missionaires chrétiens, ne pouvaient les demander pour les vrais Khazars, qui avaient alors déjà adopté le judaïsme (p. 41). « La mission khazare c'est la mission slave » (p. 42).

4. Après avoir discuté sur le séjour des SS. Cyrille et Méthode à Cherson en Crimée, où ils ont trouvé « les évangiles et le psautier en lettres russes et un homme parlant cette langue », notre auteur conclut: « Tous ces faits prouvent, qu'il ne s'agit pas de Khazars, mais de la Rus, laquelle alors faisait partie de la Khazarie » (p. 47). Les ambassadeurs « khazars » ont été envoyé par Askold, prince de la Rus (p. 52).

5. « On peut admettre, que les ambassadeurs des soi-disant Khazars ne sont pas arrivés a Constantinople avant l'an 843 » (p. 49). Probablement le patriarche Ignace a établi S. Cyrille chef de la mission en Rus (p. 50).

6. Les historiens acceptent en général que, à la suite de la demande des princes morave et pannonien, l'empereur byzantin et le patriarche ont rappelé les SS. Frères de la Rus et les ont envoyés en 862 en Moravie, par la Bulgarie (p. 50).

7. « Ont doit établir la durée de la mission grecque en Rus entre les années 843 et 862 » (p. 50).

8. Les chefs de cette mission sont les SS. Cyrille et Méthode. Pour prouver que cela était possible, l'auteur affirme: « Aucune source ne mentionne un travail quelconque des SS. Frères pendant ce temps, sauf l'apocryphe « Uspinie Sv. Kyryla », laquelle nous renseigne sur son séjour auprès de l'émir de Milet. Mais c'est une source tardive ... » (p. 50).

9. Notre auteur admet pourtant, que les SS. Frères pouvaient aller voir le khan des Khazars en vraie Khazarie, mais ce voyage était seulement une visite de « courtoisie » (p. 51).

10. Le centre de la mission des SS. Frères était Kiev, où S. Cyrille a fondé le siège épiscopal (p. 51 et 70).

11. S. Cyrille a donc été le premier évêque de Kiev. Il fut sacré avant d'être envoyé en Rus par le patriarche Ignace lors de son premier patriarcat en 843, ou au plus tard en 857 (p. 70).

12. Quant aux régions ucrainniennes occidentales (Galicie et Transcarpathie), elles ne furent pas le champ des travaux apostoliques des SS. Frères lors de leur mission à Kiev, se trouvant hors de l'empire khazar. Mais elles ont bénéficié de la mission morave des SS. Frères. Mukačiv est un des évêchés suffragants de la métropole morave de S. Méthode (p. 93, 96, 97). La Galicie actuelle est l'ancienne Croatie Blanche, où se sont réfugiés quelques-uns des disciples de S. Méthode, en transplantant ici même le christianisme cyrillo-méthodien.

13. Conclusion générale: « SS. Cyrille et Méthode ont été les apôtres de ce baptême en masse de nos ancêtres » (p. 126).

Telles sont les positions principales exposées spécialement dans les chapitres III et V. Les autres chapitres sont ou une narration des choses connues, p. ex. sur la mission morave, ou ils apportent une interprétation du christianisme rus-ucrainien des siècles X[e] et XI[e] basée sur les thèses recensées ci-dessus.

Quelques-unes de ces thèses de l'auteur convaincront difficilement ceux qui connaissent les sources principales cyrillo-méthodiennes, comme les Vies pannoniennes, ou la Vie italique. En effet SS. Cyrille et Méthode furent-ils dans la Rus de 843 à 862?

Si S. Cyrille est né en 827, comme le soutiennent les historiens, il avait en 843 seize ans, âge peu probable pour être nommé chef d'une mission à l'étranger et encore moins probable pour être sacré évêque. Bien au contraire nous savons que S. Cyrille en 843 étudiait encore à Constantinople auprès de Photius. Puis il devint bibliothécaire au patriarcat. Vers 850 il s'enfuit et alla se cacher dans un monastère du Bosphore. En 851 il devint professeur de philosophie à Constantinople. La même année il partit pour une mission chez les Arabes, et au retour il reprit son enseignement. En 856 il se retirà dans un monastère du Mont Olympe où son frère Méthode se trouvait depuis longtemps. Rentré à Constantinople probablement en 859, il partit en 860 avec son frère Méthode pour la mission khazare, d'où ils revinrent vers la fin de 861. L'ambassade morave de 862 les trouva à Constantinople.

S'il était possible d'interpréter la mission khazare comme destinée pour la Rus-Ucraine, les deux frères y seraient restés non vingt années, mais tout au plus deux années: 860 et 861. De cette possibilité différents auteurs ont déjà traité, se basant spécialement sur l'invention par S. Cyrille à Cherson des livres en « lettres russes ». Mais ce renseignement de la Vie pannonienne se prête a des interprétations diverses entre les savants; et en outre, même si S. Cyrille avait trouvé de vraies « lettres russes » à Cherson, il ne s'en suivait pas encore, qu'il est allé à Kiev et qu'il y fonda l'archevêché. Les sources principales ne nous donnent aucun reseignement sur un voyage dans cette région, au contraire elles nous informent sur le séjour des SS. Frères à la cour du khan khazar près de la Mer Caspienne. Bien plus, Dvorník a montré que le but politique de la mission khazare était précisément de renforcer

l'alliance byzantino-khazare contre le péril croissant venant du côté de la Rus.

L'auteur a donné trop de poids à des sources tout à fait secondaires et tardives, comme sont la Vie bulgare, la Vie morave, les Annales Colbertiniennes, ou encore à la littérature non à jour d'un Stredowskius, d'un Kohlius, d'un Henschennius, et d'un Bartolini. Au contraire il cite très rarement les Vies pannoniennes, et la Vie italique, sources principales de cette histoire, comme il ne tient pas compte du travail de Dvorník, qui lui aurait été très utile: « Les Légendes de Constantin et de Méthode vues de Byzance » et dont nous avons emprunté la cronologie esquissée ci-dessus; la mention de cet ouvrage manque même dans la bibliographie.

Signalons brièvement encore quelques affirmations peu exactes: La fresque de la translation de S. Clément dans la basilique romaine homonyme ne se trouve pas sur la tombe de S. Cyrille mais dans le narthex. Les reliques du même Saint ne reposent pas aujourd'hui où elles furent déposées jadis (p. 62); bien plus, on a perdu leurs traces. S. Andronique de Syrmium n'est pas identique au pape Adrien II (p. 74). Sur l'icone des SS. Pierre et Paul dans la basilique Vaticane la personne qui se trouve devant le pape n'est pas S. Cyrille (p. 73), mais le reine serbe S. Helène, qui en faisait don au Pape Nicholas IV en 1291. Voir: W. F. VOLBACH, *Die Ikone der Apostelfürsten in St. Peter zu Rom*, OCP (= cette revue), VII (1941) 480-497; A. M. AMMANN, *Die Ikone der Apostelfürsten in St. Peter zu Rom*, OCP, VIII (1942), 457-468. L'évêché de Nitra ne pouvait pas être soumis au temps de S. Méthode à l'archevêché de Strigonium ou Gran (p. 84) qui ne fut fondé qu'au XI[e] s. par S. Étienne roi de Hongrie. S. Clément d'Ochrida, avait de fait comme évêque le titre de Velikia ou Velitsa en Macédoine. L'explication du notre auteur comme « episkop Velikoj Moraviji » ne tient pas (p. 89), Sur S. Procope, sur le christianisme cyrillo-méthodien en Bohème sur le fameux Évangile du sacre de Reims, l'auteur n'est pas suffisamment renseigné (p. 94 et 96). Il ne cite pas les travaux de Chaloupecký en cette matière.

S. Procope et ses disciples, après avoir été chassés de Sázava, se seraient réfugiés en Rus-Ucraine, à Vyšehrad près de Kiev, parce que, dit l'auteur, nulle part en Bohème, en Moravie, ou en Pannonie ne se trouve un lieu nommé Vyšehrad. Or à Prague même nous avons un Vyšehrad, et en Pannonie (aujourdhui en Hongrie) sur la rive droite de Danube, entre Bratislava et Esztergome, nous avons un autre Vyšegrad, lieu probable du refuge des disciples de S. Procope (p. 95 et 96). Au chapitre IX l'auteur parle des vestiges du christianisme cyrillo-méthodien en Galicie et en Pologne en général. Dans cette question il devrait bien distinguer entre le rite slavo-romain et le rite slavo-byzantin; voir sur ce problème l'étude récente de Karolina LANCKORONSKA *Le vestigia del rito cirillo-metodiano in Polonia*, (Antemurale I, 1954, p. 13-28).

Dans le livre de notre auteur on doit reconnaître le grand soin d'utiliser mêmes les petites notices fragmentaires pour établir l'origine

cyrillo-méthodienne du christianisme en Rus-Ucraine, la connaissance des anciennes chroniques slaves, et l'affirmation de la catholicité du christianisme en Rus-Ucraine aux premiers siècles de son établissement.

M. LACKO S. I.

Documenta romana Ecclesiae catholicae in terris Ucrainae et Bielarusjae, cura PP. Basilianorum collecta et edita (Analecta OSBM, series II, sectio III).

In hac collectione, de qua in nostro periodico iam pluries sermo fuit, prodierunt recenter quattuor volumina:

1. *Litterae S. C. de Propaganda fide Ecclesiam catholicam Ucrainae et Bielarusjae spectantes*, vol. III (1710-1730), collectae et adnotationibus illustratae a P. Athanasio G. Welykyj OSBM, totius seriei benemerito promotore. In hoc volumine ad documentum Nr. 1061, in quo mentio fit mortis episcopi graeci schismatici Maramorisensis, editor adiecit notam: « Non nobis constat de quonam agitur episcopo ». Liceat nobis suggerere hic agi de episcopo Iosepho Stojka (cfr. M. Lacko, *Unio Užhorodensis*, Romae 1955, p. 258, ubi habetur elenchus episcoporum Maramorisensium).

2. *Congregationes particulares Ecclesiam catholicam Ucrainae et Bielarusjae spectantes*, vol. I. (1622-1728). Collegit P. Athanasius G. Welykyj OSBM adlaborante Sac. Eugenio Kaminskyj. Hoc volumine introducitur nova series: *Congregationum particularium*, in quibus tractabantur negotia maioris momenti Metropoliae unitae Kioviensis. Decursu plus quam centum annorum habitae sunt 77 Congregationes particulares « super rebus Ruthenorum », hic nunc primum publici iuris factae.

3. *Epistolae metropolitarum*: *Iosephi Velamini Rutskyj* (volumen primum), *Raphaelis Korsak, Antonii Sielava, Gabrielis Kolenda* (volumen secundum). Remissis epistolis metropolitae Hypatii Potij ad eam seriem, quae de Unione Berestensi eiusque auctoribus tractabit — et quae nondum apparuit, — ista series incipit publicationem illorum documentorum quae ab Ecclesia ruthena Romam missa sunt et in Archivo S. C. de Prop. fide « scritture originali » nuncupantur. Inter documenta huius generis sine dubio primum locum obtinent epistolae metropolitarum. Documentis ab unoquoque metropolita scriptis praemittitur eius imago (si exstat) et deinde brevis biographia cum documentis biographicis in archivis romanis inventis. Praeter R. P. Athanasium Welykyj OSBM, volumini epistolarum J. V. Rutskyj praefixum est nomen etiam R. P. Theodosii T. Haluščynskyj iam defuncti protoarchimandritae OSBM, qui primas habuit partes in collegendis documentis huius « Columnae Ecclesiae unitae ». Speratur mox epistolas sequentium metropolitarum editum iri.

M. LACKO S. I.

Peter HAMMOND, *The Waters of Marah. The Present State of the Greek Church.* Rockliff, London 1956, 186 pages: price 21 shills.

Greece is a country to make any man who has lived there for a few years tend to burst into poetry. That is not to say that this book is poetry. But the author formed his views on the Greek Church under the limpid Greek sky, with a Greek sun flooding rough mountain and dusty plain in its warm light. Hence his bishops are all Lords (all the world in Greece is a lord — kyrios), his monks radiate sanctity and learning, his papades are all avid for theological instruction. The author is writing about something he loves and he sees therefore always the best.

And, indeed, there is much that is best to be seen. The latter half of the book records mostly journeys in the devastated areas of the north and recounts the gigantic efforts to restore Church life in once-deserted villages by priests and bishops whose churches and homes have been destroyed by the vandalism of the Communists. It tells, too, of the admirable associations, whose members are mostly laymen, that have been formed, especially in this century, with the object of teaching the faith by catechetical instruction and the printed word; and of the means adopted to give a foundation of theology to the parish clergy.

The earlier part of the book is of more general information, which justifies the subtitle " The Present State of the Greek Church ", for the author's journeys were, seemingly, all in the north: hardly anything is said of the Peloponnesus. Here there is given a sympathetic account of the attitude of the Greek Church to other Christians; an outline of its ecclesiastical organization — dioceses, parishes, the state of the parish clergy both educational and economic, the fewness of preachers and confessors —; and, set in the framework of a description of a country feast, an enthusiastic account of the Greek Liturgy.

This is a book of information and personal reminiscence pleasantly mingled. A few statistics here and there give it ballast (but are there as many as 300 Russian monks still on Mt Athos (p. 84) ? Would not 70 be nearer the mark?), and keep the rather excessive approval for everything that is Greek still in touch with reality.

J. GILL S. I.

R. F. KREUTEL, *Kara Mustafa vor Wien.* Das türkische Tagebuch der Belagerung Wiens 1683, verfasst vom Zeremonienmeister der Hohen Pforte. Übersetzt, eingeleitet und erklärt (Osmanische Geschichtsschreiber. Fasc. 1). Wien, Verl. Styria, 1955. In-8°, pp. 194 e 1 tav. DM. 36,60.

È stata una felice coincidenza che il presente libro sia uscito un poco prima della beatificazione del papa Odescalchi, Innocenzo XI, uno dei principali artefici della vittoria delle potenze cristiane

presso Vienna contro i Turchi sotto il comando di Kara Mustafa Pascia, vittoria che doveva segnare l'inizio del declino della potenza turca in Europa. Gli studi su questo avvenimento storico, basati prevalentemente fino ad ora sulle fonti occidentali, e perciò necessariamente unilaterali, almeno parzialmente, potranno essere sempre più completati dalle fonti turche contemporanee, fra le quali il presente Diario occupa un posto di primo ordine. Non che esso sia unica fonte dalla parte turca riguardante questa campagna, ce ne sono altre, ma o sono posteriori o troppo brevi e superficiali o indirette. Qui invece abbiamo a che fare con delle annotazioni del capo del protocollo del Gran Visír, il quale giorno per giorno descrive gli eventi più importanti durante la spedizione contro Vienna, poi durante l'assedio e infine durante la ritirata. Di questi avvenimenti però troviamo qui tradotti solo quelli che si riferiscono alla parte immediatamente prima dell'assedio, poi l'assedio stesso con la battaglia finale, e la fine di Kara Mustafa Pascia, cioè appena una terza parte del Diario intero. La seconda sezione del libro presenta le varianti dello stesso Diario introdotte dal Mehmed da Findikli, nella sua storia, la cui edizione fu fatta nel 1928 a Istanbul. Invece la recensione qui pubblicata, vicina all'originale sconosciuto fino ad ora, fu trovata poco fa in due copie, delle quali una si conserva a Istanbul (n. 1310 della Biblioteca Topkapi Sarayi), l'altra al Museo Britannico di Londra (Or. 6647). Tutte le due concordano completamente ad eccezione degli errori copistici e differenze topografiche.

Quanto all'edizione stessa, essa contiene un breve, ma esauriente conspetto delle fonti riguardanti il secondo assedio di Vienna, poi le due parti suaccennate, ognuna con una breve introduzione, testo stesso, e annotazioni; segue riproduzione di una pianta contemporanea turca di Vienna con spiegazioni e un indice delle persone e delle cose. Se c'è da fare qualche osservazione, mi sembra meno pratico di separare le note dal testo, come pure la recensione differente che più utilmente avrebbe trovato il suo posto sotto linea. Inoltre non sarebbe inutile aggiungere una carta della spedizione e di Vienna per miglior orientamento del lettore. Però anche così il Diario sarà un documento che non potrà essere trascurato da chiunque vorrà scrivere una storia più particolareggiata del secondo assedio di Vienna.

G. Řezáč S. I.

Reallexicon für Antike und Christentum, herausgegeben von Th. Klauser, Lieferungen 17-22, (*Christusbild-Diamant*), Stuttgart 1955-57.

Con ritmo regular vienen apareciendo los valiosos fascículos de este Diccionario que estudia los problemas y asuntos en que la cultura profana antigua se interfiere con el cristianismo en sus primeros siglos. Huelga decir que en medio del interés general de la obra hay « pala-

bras » que interesan especialmente al historiador, al patrólogo, al jurista, al arqueólogo o al liturgista.

Voy a reseñar mis impresiones más salientes al recorrer la serie de artículos colocados en orden alfabético. Al leer « Clemens Alexandrinus » esperaba un esbozo más rico por lo que se refiere a la *Lebenskultur*, ya que el *Pedagogo* ofrece un cuadro interesantísimo de rasgos helénicos y cristianos; pero todo va condensado en media columna. Más amplio el estudio de las ideas filosóficas que sigue generalmente la obra de Völker. Muy en su punto y con abundancia de sugerencias « Clemens Romanus » y el « Pseudoclemens ». El artículo « Clementia », que nos hace pasar del sentido pagano y oficial del vocablo al que luego adquiere en la literatura cristiana enriquecido con las ideas de la misericordia y mansedumbre evangélicas, abre perspectivas nuevas. Notable por su extensión y erudición fundamental el artículo dedicado a « Constantinus », cuidadosamente objetivo y verdadero balance de la intensa investigación moderna. No estoy de acuerdo con la rápida reconciliación de Arrio ni con la segunda reunión del concilio de Nicea, opiniones que refiere el autor sin aludir a las contrarias no menos firmes y afirmadas. Tratando de la política filocristiana de Constantino hubiera convenido aludir a su carta al emperador persa Sapor II en favor de los cristianos. Un sugestivo ejemplo de lo que el estudio de la antigüedad ayuda para comprender detalles de usos cristianos es el de la costumbre tan popular y humana de tocar un objeto o persona para recibir alguna virtud sobrehumana: el gesto de la hemorroísa que toca el vestido del Señor, el gesto de la mujercita que toca con devoción los pies de una estatua sagrada antes de santiguarse. Este uso, anterior al cristianismo, está tratado bajo el vocablo « Contactus ». El de « Deus internus », digno de elogio por su amplia visión y por las numerosas analogías, nos conduce al importantísimo aspecto de la inhabitación de Dios en el alma del justo. Muy provechosa es también la consideración de la « Devotio » en el sentido sacral pagano de la dedicación a una divinidad, para penetrar luego en el sentido cristiano de la devoción fundamental, de ese estar a merced de Dios. La palabra « Diálogo » además de un estudio sobre la forma literaria usada sobre todo en la polémica contra los hebreos, contiene una útil reseña de los diálogos que contiene la literatura cristiana de los primeros siglos, entre los cuales sin embargo hemos notado la falta de la Disputa sobre el Espíritu Santo, de Teodoro de Mopsuestia, editada en la *Patr. Oriental*, IX. No hubiera estado de más el aludir a las antiguas poesías en forma de diálogo; me refiero a las « suguithas » de los sirios.

Los nuevos cuadernos del *Reallexicon* mejoran, según mi juicio, la calidad de los precedentes. El aparato tipográfico con sus diversos tipos y sus claras abreviaciones es inmejorable.

I. Ortiz de Urbina S. I.

Iuridica

Archimandrit Hieronymus KOTSONIS, *Ἡ θέσις τῶν λαϊκῶν ἐντὸς τοῦ ἐκκλησιαστικοῦ ὀργανισμοῦ (κατὰ τὸ κανονικὸν δίκαιον τῆς Ὀρθοδόξου Ἀνατολικῆς Ἐκκλησίας)*, Athen 1956, 69 Seiten.

Schon seit geraumer Zeit mehrt sich in Ost und West das Interesse der Theologen und Kirchenrechtler an der Stellung der Laien in der Kirche. Im Jahre 1939 veröffentlichte der rumänische Priester Dr. Liviu Stan seine umfangreiche Studie «Mirenii în biserică, Studiu canonic-istoric», Sibiu, 816 Seiten. 1955 folgte in russischer Sprache die mehr theologische Monographie von Erzpriester N. Afanas'ev, «Služenie mirjan v Cerkvi», Paris, 79 Seiten (besprochen in Or. Chr. Per. XXII (1956) S. 399-401. Nun legt uns Archimandrit H. Kotsonis in griechischer Sprache eine mit einer sehr nützlichen Bibliographie (S. 7-13) versehene, abgerundete, klar aufgebaute kirchenrechtliche Synthese vor: «Die Stellung der Laien im kirchlichen Organismus (nach dem Kirchenrecht der Orthodoxen Östlichen Kirche)».

Mit Recht bedauert der Verfasser, dass in der heutigen Zeit des grossen Ansturms gegen Christentum und Religion dem notwendigen Laienapostolat und der Bereitwilligkeit vieler Laien, sich intensiver am kirchlichen Leben zu beteiligen, von Seiten des Klerus bei weitem nicht immer das gebührende Verständnis entgegengebracht wird (16). Beachtlich ist die Zusammenstellung der — allerdings nicht umfangreichen — einschlägigen griechischen Literatur (16-17, Anm. 9), auch die Tatsache, dass K. die neueren katholischen Veröffentlichungen zur Frage kennt und benutzt.

Im ersten Teil seiner Studie untersucht K. die grundlegenden kirchenrechtlichen Bestimmungen über die Stellung der Laien in der Kirche, und zwar 1) zeigt er die organische Verbundenheit der Laien mit dem Klerus und besonders mit den Bischöfen, zugleich aber auch ihre Unterscheidung vom Klerus bei der Spendung der Sakramente und der Feier der Liturgie; 2) fragt er nach dem eigentlichen Unterschied zwischen Klerus und Laien, den er nicht in der Vollmacht (« *ἐξουσία* »), sondern im Grad des Dienstes (« *βαθμὸς τῆς διακονίας* ») sieht (22). Im dreifachen kirchlichen Amt will er kein Vorrecht des Klerus vor den Laien erblicken, sondern vielmehr eine Verpflichtung des Klerus dem gläubigen Volk gegenüber; es scheint ihm angebrachter, vom Recht der Laien auf geistliche Betreuung durch den Klerus zu reden (24-25). 3) In einem weiteren Paragraphen des ersten Teils beschäftigt sich K. mit zwei kirchenrechtlich eine Sonderstellung einnehmenden Kategorien von Laien, der Frau und dem Herrscher.

Auch Teil II (über die praktische Stellung der Laien im kirchlichen Organismus in Vergangenheit und Gegenwart) ist in drei Paragraphen untergeteilt: die Stellung der Laien 1) beim Werk der Heiligung, 2) bei der Lehrverkündigung, und 3) im «administrativen Mechanismus» der Kirche. Am ausführlichsten ist dieser letzte Punkt

behandelt, d. h. die Teilnahme der Laien an der Verwaltung der Kirche (*a*) anlässlich der Wahl der Hirten, *b*) auf Synoden und Konzilien, vor allem auch durch Teilnahme an der Gerichtsbarkeit, und *c*) bei der Kodifikation des Kirchenrechts).

K. schliesst mit dem Wunsch, dass die tatsächlich vorhandene klare Unterscheidung von Klerus und Laien in der Kirche, die vom Klerus aus die Tendenz zeige, sich als Macht über die Laien zu äussern, sich nicht in diesem Sinne vom wahren Geist der Ostkirche entfernen möge. Dabei weist er hin auf Milaš, der das gemeinsame Vorgehen von Hierarchie und Laien betont, auf Dyobouniotis, der Kleriker, die das Laienelement als passiv ausschalten möchten, nicht orthodox, sondern überpäpstlich nennt, und auf Zankov, demzufolge weder Bischöfe oder Klerus allein, noch die Laien allein die Kirche darstellen. Man dürfe — meint K. unter Hinweis aud die Enzyklika der Ostpatriarchen, die im Jahre 1848 die Einladung Papst Pius des IX. zur Union ablehnten — den Laien als « dem Wächter der Orthodoxie » nicht den Mund verschliessen.

Anerkennenswert ist das Bestreben des Verfassers, die Teilnahme der Laien am Werk der Kirche zu verlebendigen. Gut wird von ihm herausgearbeitet einerseits die Unterscheidung von Klerus und Laien, anderseits ihre innere Bezogenheit und Verbundenheit. Gewissenhaft werden die Tatsachen einer Beteiligung der Laien am dreifachen kirchlichen Amt untersucht und dargestellt. (Vielleicht ist auf S. 35 zu viel behauptet, dass nämlich heute die Laien im byzantinisch-slawischen Osten nicht mehr an den Synoden teilnähmen). Einzig in Bezug auf die theologische Bewertung dieser Tatsachen müssen wir eine Einschränkung machen; so, wenn er behauptet, der Unterschied von Klerus und Laien sei nicht wesentlich, sondern nur liturgisch (15) — ähnlich Afanas'ev —, er betreffe nicht die Vollmacht, sondern nur den Grad des Dienstes (22; 25; 30). Selbstverständlich ist für den Katholiken auch die Folgerung der Notwendigkeit einer Bestätigung der ökumenischen Konzilien durch die Laien aus der Tatsache einer solchen Bestätigung unerwiesen (vgl. 37-38). Doch scheint uns das eigentliche Anliegen des Verfassers nicht die Leugnung der besonderen Vollmacht und der Privilegien des Klerus (24 ff.) zu sein, sondern das Verlangen, dass Bischöfe und Priester nicht vom Geiste weltlicher Herrschsucht, sondern vom Geiste des Guten Hirten beseelt sein mögen.

B. Schultze S. I.

Iconographica

W. Felicetti-Liebenfels, *Geschichte der byzantinischen Ikonenmalerei*: von ihren Anfängen bis zum Ausklang unter Berücksichtigung der Maniera greca und der italo-byzantinischen Schule. Urs-Graf Verlag, Olten und Lausanne 1956. Text S. 139. Tafeln Seiten 136.

Man muss dem Urs- Graf Verlag und seinem Direktor Dr. Burckhardt äusserst dankbar sein dafür, dass sie den Mut gefunden haben

sobald nach dem grossen Werk von Leonid Ouspensky und Wladimir Lossky über den « Sinn der Ikonen » (Bern und Olten 1953) ein neues gross angelegtes Werk zu fast dem gleichen Thema, nämlich eine « Geschichte der byzantinischen Ikonenmalerei » herauszubringen. Das Werk des verdienten Grazer Privatgelehrten Dr. W. Felicetti-Liebenfels, der sich damit einem weiteren Kreis von interessierten Laien aber auch der nicht sehr ansehnlichen Zahl von Fachgelehrten vorstellt, übertrifft durch seinen wissenschaftlichen Wert weit die bisher erschienenen für ein grösseres Lesepublikum geschriebenen Werke zur Ikonenmalerei. In einem ersten Stadium- vor allem zwischen den zwei Weltkriegen — hatte man sich recht enthusiastisch besonders über die Gefühlsmomente und, man weiss nicht welche, geheimnisvollen, mystischen Werte vor allem der slawischen Ikonenmalerei geäussert; Ouspensky und Lossky wollten uns darüber hinaus- und sie empfanden vollständig richtig, wenn sie so vorangingen- den religiösen und theologischen Wert der einzelnen Ikonen zeigen. Ihre Methode scheint mir aber nicht in allem die richtige gewesen zu sein. Sie erklärten nämlich oft den Sinn der alten Ikonen mit Gedankengängen des Beginns unseres, also des XIX. Jahrhunderts. Dies ist aber höchstens ein später hineingelegter Sinn und nicht *der* Sinn der Ikonen. Sie waren nicht die einzigen, die so handelten. Auf dem Gebiet der christlichen Archeologie tat J. Wilpert dasselbe. W. Felicetti-Liebenfels geht darüber hinaus einen bedeutsamen Schritt weiter. Er sucht nämlich uns eine geruhige Geschichte der byzantinischen Ikonenmalerei zu geben. Sie ist zwar ausführlich, aber doch nicht so ausführlich wie ein Fachgelehrter auf diesem Gebiet, zu denen sich dem Verfasser dieser Besprechung keinesfalls zu rechnen wagt, sie schreiben würde- ganz abgesehen davon, dass ein solcher wahrscheinlich vor einem solchen Thema zurückschrecken würde, es sei denn er würde diese Aufgabe unter dem Gesichtswinkel angreifen, unter dem z. B. A. Grabar in seinem Buch: « La peinture byzantine » (Skira-Genève 1953) dies getan hat. Er hat ein auf genauen Sachkenntnissen gegründetes Luxusbuch für Fachkenner und Bibliophilen geschaffen, das der Verlag mit reichem farbigen Bildmaterial ausgestattet hat. Die nicht sehr vielen farbigen Tafeln des Werkes von Felicetti-Liebenfels sind jedoch vor allem weniger glänzend geraten und darum manchmal besser gelungen. Die einfarbigen Tafeln des Werkes sind sehr klar und doch irgendwie getönt, sodass sie nicht wie Zeichnungen wirken. Der Verlag hat offenbar auf die Beschaffung der Bilder und auf ihre Wiedergabe die grösste Mühe verwendet. Und dafür muss man vor allem dem Verleger dankbar sein.

Der Text des Buches ist in zwei recht ungleiche « Teile » gegliedert, die ihrerseits keine besondere Bezeichnung tragen. Der erste Teil hat 11 Unterabschnitte; der zweite hingegen nur zwei. Die 11 Unterabschnitte des ersten Teiles sind meist nach der historischen Abfolge geordnet; doch sind deren drei der Ikonostasis (dem Templon, wie der Verfasser mit der heute meist gebrauchten griechischen Bezeichnung sagt) und ihren Ikonen gewidmet. Er behandelt die Anfänge der

Ikonenmalerei und die Bilderablehnung des Urchristentums (I), die Denkmäler vor Beginn des Bilderstreites (II), den Bilderstreit (725-843) und die Grundlegung einer Theologie der Ikonen (III), den Idealstil des hohen Mittelalters sowie das historische Einzelbild (IV), den Idealstil und mehrfigurige Kompositionen (V), die Maniera Greca des Dugento (VI), Mosaikikonen (VII), den byzantinischen Manierismus unter der Dynastie der Paläologen (1261-1453) (VIII), das Templon (Ikonostasis), seine Entstehung und das Bildprogramm (IX), Templonikonen des 14. und 15. Jahrhunderts, Hauptbilder (X), Templon und Heiligenbild (XI). — All dies ist auf 88 allerdings grossformatigen und recht eng gedruckten Seiten abgehandelt. Am Fuss der Seiten sind Anmerkungen beigefügt. Die Verweise sind auf den letzten Seiten vor den 4 Indices vereint.

Im zweiten Teil wird von der nachbyzantinischen Malerei der abendländische Zweig behandelt, nämlich Kreta und Venedig; die Madonneri (I) und: Heiligenvita und Festtagsbild in der Maniera bizantina (II) Diese beiden Abschnitte nehmen die Seiten 89 bis 105 in Anspruch. Die slawische nachbyzantinische Ikonenmalerei hingegen wird leider übergangen. Die sehr eingehend gearbeiteten Indices erleichtern die Benützung des inhaltsreichen darstellenden Teiles des Buches.

Mindestens ebenso wichtig wie dieser erste Hauptteil ist aber der Bildteil des Werkes. Auf 136 Glanzpapier-Tafeln sind mit grossem Fleiss und sicher sehr bedeutenden Kosten sehr viele Bilder wiedergegeben, welche den Text erläutern. Fast muss man sagen: « der Text erläutert die Bildersammlung ». Mir scheint gerade diese gegenseitige Durchdringung zweier fast gleichwertiger Teile einen der besonderen Vorzüge des Buches auszumachen. — Diese Bilder sind oft nicht den vielen, allen bekannten Sammlungen entnommen, sondern sind mit grosser Mühe aus sehr entlegenen Quellen zusammengesucht. Das gilt vor allem von den mazedonischen Ikonen des XIV. Jahrhunderts, aber auch von den vielen Mosaikikonen, von manchen römischen und anderen Bildern.

Natürlich erschrickt man ein wenig, wenn man soviel Material auf doch verhältnismässig engem Raum vereint sieht. Man staunt darüber dass ein Mann, der bisher mit keinem grösseren Werk hervorgetreten ist, ein so weites Thema behandeln kann. Aber gerade die Tatsache, dass das Buch von Felicetti-Liebenfels sich so ganz natürlich und einfach liest, sodass es gar nichts « Ausserordentliches » zu sein scheint, ist eines der besten Zeugnisse für seinen wirklichen Wert. Für gebildete Laien, die sich für das behandelte Gebiet ernstlich und nicht nur aus sympathie — getränkter Gemütserregung interessieren ist es vortrefflich geeignet.

Der Verfasser polemisiert im Lauf seiner Darstellung nicht mit Vertretern anderer Ansichten, sondern legt in flüssiger Sprache seine eigenen Meinungen dar. Er beschäftigt sich nicht vor allem mit dem geistigen Gehalt der Ikonen. — Vielen Wert legt er auf die Stilfragen.

Nun lässt er sich ja nicht vermeiden, dass in einem so weite Zeiträume und so viele Gegenstände behandelnden Buch Dinge sind, die man auch anders betrachten kann. Es gibt offenbar auch Fehler, die ja niemals gänzlich zu vermeiden sind.

Vor allem scheint mir, dass der Verfasser nur sehr wenig griechische und russische Litteratur anführt. Man kann wohl sagen, dass das Buch für Leser des deutschen Sprachkreises geschrieben ist. Aber auch unter ihnen gibt es solche, die sich weiter vertiefen möchten. Ihnen wäre manches Mal mit solchen Litteraturangaben gedient gewesen.

Mir scheint es auch nicht ganz richtig, Bildtypen wie jene des mit dem Colobion bekleideten am Kreuz stehenden Christus, die meines Erachtens nicht dem byzantinischen sondern dem syrisch- palästinensischen Kulturkreis entstammen, so ausführlich in einem Buch gerade über byzantinische Ikonen zu behandeln. Der byzantinische gekreuzigte Erlöser trägt ein Lendentuch. Aus demselben Grund frägt es sich auch, ob die sog. « Ampullen von Monza » hier behandelt werden mussten. Obgleich die frühchristliche Kunst im östlichen Mittelmeerbecken nicht sprunghaft, sondern gleichsam organisch in die sog. byzantinische Kunst übergeht, so würde es mir doch richtiger erscheinen, dieselbe in einem eigenen Abschnitt zu behandeln, der nicht nur gleichsam aufgeht in den « Denkmälern vor Beginn des Bilderstreits ». Es gab ja später — und der Verfasser zeigt es sehr schön — viele Zeugen einer hochstehenden Bildkultur, die sich wesentlich von der altchristlichen unterschied. Das Buch von G. Sotiriu über die Ikonen des Sinaiklosters bringt über die erwähnten hinaus einige weitere Beispiele — keineswegs alle — die sich an jener abgelegenen Stelle der Christenheit erhalten haben.

Sehr gut scheint mir der Verfasser den — wie er es nennt — hieratischen Wert — die theologische Transparenz der Ikonen des byzantinischen Hochmittelalters herauszustellen. Er scheint mir aber nicht recht zu betonen, dass es doch auch Ikonen gab, die durch ihre Schönheit gefallen wollten. Es sind das zwei wesentlich verschiedene Bildgehalte, Und die zweite Art entspricht dem Streben, das man gewöhnlich « die mazedonische Renaissance » nennt.

Der Verfasser dürfte im deutschen Sprachgebiet der erste sein, der die mazedonischen Ikonen des XIV. Jahrhunderts ausführlich behandelt. Man kann ihm für seine Darlegung und die entsprechenden, teilweise farbigen Wiedergaben derselben kaum genug danken. (Dasselbe gilt auch für die so ausserordentliche grosse Wiedergabe der Pala d'oro von Venedig und der Mosaiktafeln des Dommuseum in Florenz.) Umsomehr aber bedauert man, dass er nicht in seiner ruhiger Weise ausser den Balkanikonen auch die entsprechenden russischen Ikonen behandelt hat. Er hätte uns allen etwas Eigenes zu sagen gehabt.

Vor allem wenn man das allgemeine Register und das ikonographische Register durchgeht, sieht, man welche grosse Arbeit in diesem so hervorragend ausgestatteten Buch verborgen ist. Es ist keineswegs nur ein Buch zum Anschauen. Man kann sehr viel daraus lernen.

Und gerade weil es hiezu dient, ist es ganz besonders zu begrüssen. Man sollte erst etwas über die Dinge wissen, für die man sich erwärmt. Bei den Ikonen ist aber leider meist das Gegenteil der Fall.

A. M. AMMANN S. I.

Aloys GRILLMEIER, S. I., *Der Logos am Kreuz.* Zur christologischen Symbolik der älteren Kreuzigungsdarstellung. Max Hueber Verlag, München 1956, XII, 151 S.

Tout le monde connaît la belle crucifixion à Santa Maria Antiqua (VIII s.); le Christ est revêtu du colobium; de son côté transpercé jaillit le sang et l'eau, marque évidente de sa mort; les yeux ouverts regardent au loin, signe non moins certain de vie. Parmi d'autres crucifixions caractérisées par ces deux mêmes témoignages de vie et de mort, la plus ancienne semble être la miniature de l'évangéliaire syriaque de Rabboula, conservée à Florence (a. 586).

Comment expliquer cette opposition dans une seule image? le Christ est-il mort ou vivant? quelle idéologie a inspiré les compositeurs d'une représentation aussi contradictoire? Le P. Grillmeier cherche la réponse à ces questions dans le symbolisme. Aussi creuse-t-il d'abord ce concept assez profondément, en remontant jusqu'aux docètes et aux gnostiques, à Origène et à s. Irénée. Il en fait ensuite l'application à la représentation de la croix lumineuse et triomphante, pour passer enfin à celle de la crucifixion. L'explication alors devient très simple: le centurion avec la lance, même le soldat avec le roseau signifient bien la mort du Christ-homme, tandis que les yeux ouverts marquent le Christ-Dieu toujours vivant: image qui dans son unité représente aussi bien l'humanité que la divinité du Sauveur.

La symbolique des yeux ouverts comme signe de la divinité était chose connue dans l'antiquité, affirme l'auteur. Mais son application à la croix ne peut venir que d'un auteur chrétien. Et en effet, l'écrit anonyme, le *Physiologue*, sorte de manuel iconographique, affirme que le lion, roi des animaux, dort avec les yeux ouverts et que le Christ, lion spirituel, dort sur la croix quant à son corps, mais veille quant à sa divinité. Comme le Physiologue a été très répandu, il a pu très bien suggérer l'image apparemment contradictoire qui est étudiée ici et c'est l'hypothèse très vraisemblable qu'avance l'auteur.

Constantin Rhodios, vers 940, et Nicolas Mesaritès, vers 1200, décrivent une image du Christ en croix qui figurait dans l'église des Apôtres à Constantinople, construite à nouveau sous Justinien: ces descriptions se comprennent au mieux si le Christ était représenté mort avec les yeux ouverts. Mais le jour où on perdit le sens de ce symbolisme, les artistes tournèrent les yeux du mourant vers sa mère placée sous la croix, et bientôt le réalisme historique, évinçant tout symbolisme, fit fermer les yeux et pencher le tête au Christ transpercé par la lance du centurion.

Belle étude donc, expliquant peut-être un peu longuement le symbolisme; très instructive, elle est fournie d'une bibliographie très abondante.

A. Raes S. I.

Syriaca

L. Costaz S. J., *Grammaire syriaque,* Beyrouth [s. d.] p. 254.

L. Costaz S. J. - P. Mouterde S. I., *Anthologie syriaque* publiée sous la direction du R. P. M. Doumeth. *Prèmiere selection,* Beyrouth 1955, pp. 96.

Dopo la 2ª edizione della *Grammatica syriaca* del Palacios già da noi recensita eccone ancora un'altra composta da un professore di siriaco in una scuola secondaria di Ghazir (Libano). Dopo quella di R. Duval ormai invecchiata e quella di Mangana pubblicata a Mossoul con tipi caldaici, non v'era nessuna grammatica siriaca scritta in francese. Il diligente e ottimo didatta P. Costaz ci ha fornito un libro utilissimo che non è fatto a scopo di ricerche filologiche — manca ogni riferimento alle altre lingue semitiche — bensì per imparare la lingua siriaca attraverso tre corsi. Un ingegnoso accorgimento tipografico distingue chiaramente quel che nelle diverse pagine appartiene ai singoli corsi. Anche l'abbondanza dei paradigmi proposti *in extenso,* le 10 appendici e i vocaboli finali hanno un carattere eminentemente pedagogico e pratico. Il tutto poi condensato in sole 254 pagine ben pensate e sempre chiaramente intelligibili. Credo perciò che questa grammatica sia oggi come oggi la più adatta per imparare il siriaco. La benemerita tipografia dell'Università di S. Giuseppe a Beyrouth si è acquistato un nuovo pregio con una stampa per quanto difficile, accurata e bella.

Molto opportunamente si è pubblicata questa prima parte di una Antologia siriaca che servirà per i primi compiti degli studiosi di quella lingua. Questo primo quaderno contiene brani dei migliori scrittori siri corredati con opportune note.

I. Ortiz de Urbina S. I.

ALIA SCRIPTA AD NOS MISSA

Hans Koch, *Die ukrainische Lyrik 1840-1940*, p. XVI + 116, Wiesbaden 1955.

L'Autore presenta in questo elegante volumetto un'antologia della poesia lirica ucraina in libera traduzione tedesca. L'antologia comprende in tutto 136 poesie di 52 autori. Nell'introduzione l'A. dà una succinta caratteristica della lirica ucraina. Le poesie scelte sono precedute da brevi cenni storici sulla vita e sulle opere di ciascun autore ed accompagnati da brevi note bibliografico-esplicative. L'antologia si chiude con una bibliografia che comprende le più importanti opere di storia della letteratura ucraina, le antologie della poesia ucraina, le edizioni delle opere dei singoli poeti e le traduzioni uscite in tedesco. Questo corredo bio-bibliografico costituisce una breve storia di un secolo della poesia lirica ucraina, assai utile per l'informazione sommaria del lettore occidentale. La scelta delle poesie è felicemente fatta, perchè offre al lettore i saggi della lirica ucraina di varia ispirazione — religiosa, patriottica, folcloristica, romantica, bucolica e umoristica.

G. O.

R. Köbert, *Vocabularium syriacum*, Roma 1956, pp. 216.

Questo piccolo dizionario, in 16°, nitidamente stampato e abbastanza economico vuol essere un utile strumento per coloro che imparano il siriaco e forse non possono acquistare i cari o esauriti dizionari di Payne Smith, Brockelman e Brun. L'autore dichiara che si è valso di quei grandi vocabolari per fare il suo piccolo, ma ha messo qua e là qualche cosa di nuovo. Per diversi motivi molto ragionevoli accanto alla voce siriaca vengono apposte le forme di altre lingue semitiche, specialmente dell'ebraica, aramaica e araba. Secondo l'abitudine il siriaco viene stampato nella scrittura « giacobitica ».

I. O. U.

Franz Joseph Dölger. Leben und Werk. Ein Gedenkblatt herausgegeben von Th. Klauser, Münster [s. d.], pp. 24.

Il fascicolo contiene un abbozzo biografico del nostro indimenticabile maestro, scritto dal suo discepolo e successore nella cattedra. Vi avrei desiderato anche un accenno alla cura comprensiva con cui il Dölger aiutava i suoi discepoli. V'è anche la bibliografia del Maestro con un apposito indice.

I. O. U.

ROMANOS LE MÉLODE, *Le Christ Rédempteur.* Célébrations liturgiques. Traduit du grec par René Rizqallah KHAWAM. Introduction de I.-H. Dalmais, o. p. Paris 1956, 183 pages.

Comme les *kontakia* du célèbre mélode contiennent beaucoup de dialogues, ils se prêtent facilement à une mise en scène. Les indications pratiques de R. Khawam aideront efficacement ceux qui voudront exécuter les six poèmes dont il leur fournit une traduction harmonieuse. Ce sont celles sur la Nativité du Sauveur, de Judas (pour le Jeudi-Saint au lavement des pieds), des Larmes de Pierre (pour le Jeudi-Saint), du Thrène de la Mère de Dieu (pour le Grand Vendredi), de la Résurrection et de la Pentecôte.

A. R.

Christopher DAWSON, *The Mongol Mission, Narratives and Letters of the Franciscan Missionaries in Mongolia and China in the thirteenth and fourteenth Centuries.* Sheed and Ward. London 1955. Price 18 shills.

Der Verfasser bietet hier eine englische Übersetzung der bereits von Anastasius van den Wyngaert O. F. M. in Sinica Franciscana, Band 1 (Quaracchi-Firenze 1929) herausgegebenen Schriften der Franziskaner-Missionare des 13. und beginnenden 14. Jahrhunderts, welche die Mongolen betreffen. Es handelt sich um die Geschichte der Mongolen des Johannes von Plano Carpini, um die Reiseberichte des Benedictus Polonus und des Wilhelm von Rubruc, dazu um die Briefe des Johannes von Monte Corvino und des Andreas von Perugia. Der Verfasser schickt eine gute Einführung voraus und gibt eine Stammtafel der Mongolenherrscher.

Es ist dankenswert, dass so der wesentliche Inhalt des umfangreichen Werkes des A. van den Wyngaert in handlicher Form weiteren Kreisen des englischen Sprachraums zugänglich gemacht ist.

W. DE V.

NICOLAS, Métropolite de Kroutitsy et de Kolomna, Docteur en théologie, *Sermons,* traduits du russe par Nicolas POLTORATSKV en collaboration avec Georges KAMINKA. Éditions de l'Église Orthodoxe Patriarcale Russe, 5, Rue Pétel, Paris 15e, 1956, pages 457.

Wenn der Verfasser des vorliegenden Predigtbandes sich nur seelsorglich betätigen würde und wir als seine einzigen Äusserungen seine Predigten besässen, dann könnte man ihm — abgesehen davon, dass der katholische Leser natürlich hier und da einige Einschränkungen dogmatischer oder theologischer Natur machen muss — von Herzen für diese Veröffentlichung gratulieren.

Nun ist aber Metropolit Nikolaus in der vom atheistischen Sowjetregime in Dienst genommenen Aussenpolitik der russischen Patriarchatskirche eine eminent wichtige politische Figur, hinter der sogar der Patriarch Alexius zurücksteht. Als Hauptsprecher der Patriarchatskirche ist er auch einer der Hauptverantwortlichen für alle Polemik und Un-

wahrheit, deren sich diese Patriarchatskirche im Kampf gegen Rom bedient. Metropolit Nikolaus ist der gleiche, der in der Januarnummer des Patriarchatsblattes von 1944 in kaum zu überbietender Weise Stalin verhimmelt hat.

Zur weiteren Information verweisen wir auf: Hans Koch, *Zur politischen Predigt in der Sowjetunion*, Jahrbücher für Geschichte Osteuropas, Neue Folge, München 1953, Band I, Heft 2, S. 158-177.

B. S.

Demetrio KOTSAKIS, *Quattro personalità scientifiche dell'epoca dei Paleologi*. 29 pag. (in greco, con riassunto in francese).

L'A. mette in rilievo il contributo alle scienze esatte di Niceforo Blemmydes (1197-1272), G. Pachymeres (1242-1310), Teodoro Metochita (1260/61-1332), Niceforo Gregoras (1295-1359). A quest'ultimo compete il merito d'aver indicato con esattezza la correzione da apportare al calendario giuliano e d'aver tentato, d'altronde inutilmente, d'indurre l'imperatore Andronico ed il Patriarca Giuseppe a riformare il calendario.

L'A. fa un confronto tra questi dotti e F. Bacon; egli lamenta che, per difetto di edizioni, il contributo degli scienziati bizantini sia poco conosciuto, per quanto essi non siano per nulla inferiori ai loro contemporanei occidentali.

P. S.

Archimandrite Jerome J. COTSONIS, *A Special Case of 'Ecclesiastical Economy' — The Holy Eucharist carried by Non-Christian Women* (in Greek).

In this offprint of his article in Theologia (1956) the author examines the canon of the Pat. Photius, allowing women and even pagan women to carry Holy Communion to prisoners, and, after a close scrutiny of ecclesiastical tradition and the general requisites for economy, concludes that this example of it was legitimate for the time and circumstances.

J. G.

Archimandrite Jerome J. COTSONIS, *The Message of Orthodoxy to the Contemporary World* (in Greek), reprinted from Anáplasis (1956) — a plea, supported by many quotations from western European writers, for the value of the religion of the Oriental Church in solving man's doubts and difficulties.

J. G.

I. MANSOURATI, *La prière « Sub Praesidium » dans la liturgie syrienne*. In-8°, 26 p., 1 tav.

V. LODI, *Leonida Feodorov, apostolo per l'unione delle Chiese:* Roma, 1957, Treveri editore. 78 p., 2 tav.

MÉLANGES LOUIS MASSIGNON, Institut Français. Damas, 1956-57. 2 voll.

J. Déer, *Das Kaiserbild im Kreuz.* Pag. 48-112, 12 tav. (Sonderdruck aus Schweizer Beiträge zur Allgemeinen Geschichte, XIII, 1955).

R. Kiszling, *Die Kroaten. Der Schicksalsweg eines Südslawenvolkes.* Graz-Köln, 1956. Böhlau Verlag., VIII+266 p., 2 Karten.

E. Lucchesi-Palli, *Die Passions- und Endszenen Christi auf der Ciboriumsäule von San Marco in Venedig.* Prag, Böhmisch-Mährisch Verlag, 1942, 211 p., 5 tav.

A. Gregnanin, *Il matrimonio della Repubblica socialista federativa sovietica russa nella filosofia e nel diritto.* In appendice: Codice della famiglia. Milano, 1957, Giuffrè. XXIX+162 p.

M. Dietz, *Kleine Philokalie.* Ausgewählt und übersetzt von Matthias Dietz, eingeleitet von Igor Smolitsch. Einsiedeln, 1956, Benziger. In-16°, 192 p.

G. Filip, *Pio IX e i Romeni.* Roma, 1956, in-8°, 56 p.

M. Terzian, *Jacob IV. Catholicos degli armeni* (in armeno). Beyrouth 1956, Photo-Press. In-16°, 268 p.

S. Lucaciu, *Episcopia misionara ortodoxa romana din cele doua Americi şi tarile da apus ale Europei fata de erezia samosfeata ruseasca.* s. l., 1956, in-8°, 93 p.

Impr. pot.: Romae, 11 - IV -1957. I. O. de Urbina S. I., *Praes. Pont. Inst. Or.*
IMPRIMATUR: *Ex. Vic. Urb.* 13-IV-1957 - A. Traglia, Arch. Caes. *Vicesger.*

1957 — ROMA — TIPOGRAFIA PIO X — VIA ETRUSCHI, 7-9

La « Regla teológica » de Nilo Cabásilas

I. – Presentación

Forzosamente me veo obligado a interrumpir la serie de documentos antipalamíticos, que vengo editando, para ocuparme hoy de un breve escrito, al que hacen alusión los adversarios contemporáneos de Gregorio Pálamas, como base teológica de la nueva creencia bizantina del siglo XIV.

En el antirrético de Juan Ciparisiota sobre el problema trinitario de la distinción entre la esencia y los atributos divinos — al que tocaba ahora el turno, después de la edición de Argiro [1], por tratarse de idéntico asunto, y estar precisamente a continuación de Argiro en el mismo códice Vaticano, que me sirve de guía —, me encuentro con estas palabras, introductorias de una cita documental: « *Ὁ γὰρ ὑμῶν* [los seguidores de Pálamas] *ἄκρος, ὅσα γε δόξειεν εἰς ἐπιστήμην, ἐν λόγῳ οὗπερ ἀρχή « Κανών ἐστι θεολογικός », οὑτωσὶ κατὰ ῥῆμα δίεισιν* » [2]. Síguese la cita del autor, que si bien el Ciparisiota presenta como anónimo, era bien conocido de los sabios de su tiempo. Bastaba aducir el título de la obra, ya muy difundida, a no dudarlo.

Pues bien: ese autor no es otro que el célebre Nilo Cabásilas, el que, a juicio del Ciparisiota, es el doctor cumbre — por lo que atañe al aparato científico — de las enseñanzas palamíticas; el que, por decirlo así, como que pone la clave de bóveda — precisamente en el escrito que nos ocupa — de la arriesgada y nueva teología de Gregorio Pálamas.

Ya anteriormente fue presentado por mí este escrito entre los genuinos del Tesalonicense y sucesor de Pálamas, como del

(1) M. Candal, S. I., *Un escrito trinitario de Isaac Argiro en la contienda palamítica del siglo XIV*. *OrChrPer* 22 (1956) 92-137.

(2) Juan Ciparisiota. Cfr. ms. Vat. gr. 1102, fol. 31v.

todo palamítico [1]. Mas estando aún inédito, se acrece con esta ocasión la oportunidad de darlo por fin a conocer íntegramente, según el precioso manuscrito de la Biblioteca Valliceliana de Roma, que he podido estudiar. Es del siglo XV, misceláneo y de muchas manos, de 220 × 145 mm., de papel muy fuerte, que, en un total de 557 folios, forma un grueso volumen, encuadernado en tabla resistente, forrada de cuero rojo oscuro, con cenefas en frío y abultados clavos de bronce [2]. Es uno de los códices de la colección de León Allacci, y lleva ahora la signatura 87 (F 22).

Ocupa la disertación Cabasiliana seis folios enteros, que van del 428r al 433v, escritos con hermosa caligrafía. No lleva distinción de párrafos, que introducimos nosotros en esta edición, para agrupar dentro de un mismo número cada conjunto de ideas afines; aunque a partir del folio 430r bien pueden servir de división las iniciales en rojo de algunas palabras. En rojo igualmente se hallan al margen indicados los nombres de los Padres aducidos anónimamente en el texto, además de una nota que llama la atención del lector sobre un pasaje del pseudo Dionisio. La reproducimos en el aparato, lo mismo que las indicaciones patrísticas marginales, aunque éstas solamente cuando nos sea imposible dar la referencia exacta de las citas por nuestra cuenta; porque no creemos que todas esas añadiduras del margen se deban atribuir a Nilo Cabásilas, ya que de ordinario tiene él cuidado de nombrar en el texto al autor que aduce, aun haciendo las citas de modo vago e insuficiente.

Damos, pues, ya sin más la transcripción fiel del famoso documento palamítico, ilustrándole con la versión latina correspondiente. Después de él añadiremos, al fin, algunas observaciones de carácter teológico, según nos lo sugiera la atenta lectura de Nilo.

(1) Em. Candal, S. I., *Nilus Cabasilas et theologia Sancti Thomae de processione Spiritus Sancti. Studi e Testi*, 116. Città del Vaticano, 1945. (Vid. pp. 31-34; 8-9).

(2) Vid. E. Martini, *Catalogo di manoscritti greci esistenti nelle Biblioteche italiane*. II. *Catalogus codicum graecorum qui in Bibliotheca Vallicelliana Romae adservantur*. Milano 1902. (Vid. pp. 148-151).

II. – Texto de Nilo Cabásilas

1. Planteamiento del problema (núm. 1-4).
2. La divina naturaleza no es lo mismo que las hipóstasis divinas (núm. 5-6).
3. Tampoco es lo mismo divina esencia y divinas propiedades naturales (núm. 7).
4. Diversas son también las divinas personas y las divinas operaciones (núm. 8).
5. Pero todo ello es increado, aunque bien se puede decir que lo increado es uno solo (núm. 9-11).
6. Es un misterio, que descubre el Espíritu Santo a los que de ello son dignos (núm. 11-12).
7. De alguna manera se puede explicar esto con ejemplos del mundo sensible (núm. 13-14).

Cod. Vallicell. 87 (F. 22) f. 428r

Τοῦ ἁγίου πατρὸς ἡμῶν Νείλου, ⟨τοῦ Καβάσιλα⟩, ἀρχιεπισκόπου Θεσσαλονίκης, λόγος σύντομος πρὸς τὴν κακῶς ἐκλαμβανομένην φωνὴν παρὰ τῶν αἱρετικῶν ἀκινδυνιανῶν τοῦ θείου Γρηγορίου λέγοντος τοῦ Νύσσης· 5 « ἄκτιστον δὲ πλὴν τῆς θείας φύσεως οὐδέν », καὶ ὅτι οὐχ ἡ τοῦ θεοῦ φύσις ἄκτιστος μόνη, ἀλλὰ σὺν αὐτῇ καὶ τὰ φυσικὰ αὐτοῦ ἰδιώματα.

[α΄]. *Κανών ἐστι θεολογικὸς τὰς ὁμωνύμους διαστέλλειν φωνάς, καὶ τὸ προσῆκον σημαινόμενον τοῖς πράγμασιν ἐφαρμόζειν, καὶ οὕτω πλάνης 10 ἐκτὸς τοὺς διδασκομένους ποιεῖν· « ὀνομάτων γάρ – φησίν – ὁμωνυμίας καὶ ῥημάτων σημασίας καὶ λέξεων ἰδιότητας διαστελεῖτε, δι᾽ ὧν καταλαμβάνεται ἡ ἀλήθεια ». Ἐπεὶ τοίνυν καὶ ἡ « φύσις » φωνὴ τῶν πλεοναχῶς λεγομένων παρὰ τοῖς θεολόγοις ἐστί, δέον ἐστὶ τὰ σημαινόμενα ἐκθέμενον, περὶ ποίου τῶν σημαινομένων ὁ λόγος, κατὰ τὴν προκειμένην 15 ῥῆσιν, διεξελθεῖν. Οὕτω γὰρ ὅτε θεολογικὸς οὗτος λόγος τὴν γιγνομένην ἕξει σαφήνειαν, καὶ σύμφωνος ἔσται καὶ ἑαυτῷ καὶ τοῖς ἄλλοις, οἵτε ἀναγινώσκοντες οὐ θορυβηθήσονται, νῦν μὲν τῶν θεολόγων ἀκούοντες « ἓν τὸ ἄκτιστον » λεγόντων, τὴν θείαν φύσιν, νῦν δὲ τῶν αὐτῶν τούτων « τρία τὰ ἄκτιστα », καὶ πάλιν, τῶν αὐτῶν τὰς τοῦ πνεύματος ἐνεργείας διεξιόντων, καὶ « ἀνεξαριθμέτους ‖ διὰ τὸ πλῆθος καὶ τῶν αἰώνων 20 f. 428v ἐπέκεινα », ταὐτὸν δὲ εἰπεῖν « προαιωνίους τε καὶ ἀκτίστους ».*

[β΄]. *Λέγομεν δή· θεία φύσις λέγεται ἡ κοινὴ οὐσία τῶν τριῶν θεαρχικῶν ὑποστάσεων.*

Λέγεται θεία φύσις ἡ θεία ὑπόστασις, ὡς ὁ μακάριός φησι Κύριλλος 25 πρὸς Ἀσιανοὺς γράφων· « Ἐσαρκώθη ἡ φύσις τοῦ θεοῦ λόγου »,

5 GREG. NYSSENUS, *Contra Eunomium, XII/2* = *MG 45, 981 B.* 18 *ex. gr.*, NYSSENUS, *ibid.*; DAMASCENUS, *De Fide Orthod., I, 8* = *MG 94, 808 BC.* 19 *haec formula, ut patet, apud Patres non adest, ex dicendis, pp. 264 ss.; sed cfr.* DAMASCENUM, *ibid.* = *MG 94, 817 B.* 20-21 BASILIUS, *De Spiritu Sancto, XIX, 49* = *MG 32, 156D.* 24-25 CYRILLUS (*ad Asianos?*), *cfr. Epist. 45* (*ad Succensum, 1*) = *MG 77, 252 D.* — *De sensu huius formulae* ANASTASIUS SINAÏTA, *Ὁδηγός, 10* = *MG 89, 189 D-192 A.*

Sancti Patris nostri Nili Cabasilae, archiepiscopi Thessalonicensis, compendiaria dissertatio in sententiam illam divi Gregorii Nysseni, perperam ab haereticis acindynianis intellectam, qua dicitur « nihil esse increatum praeter naturam divinam ». Ubi ostenditur non solam Dei naturam, sed simul cum ipsa etiam naturales eius proprietates increatas esse.

1. Regula theologiae est ut voces homonymae discernantur et aptae significationes rebus applicentur. Et ita fit ut qui erudiuntur extra errorem ponantur. Sic sonat: « Nominum homonymiam verborumque significationes et vocum proprietates discernite, per quae veritas apprehenditur ». Itaque, quoniam vocabulum « natura » multipliciter a theologis sumitur, necesse est me disserentem, eius significationes, iuxta propositum effatum, percurrere, ut sciatur de qua illarum sermo sit. Hoc enim pacto cum theologicum illud effatum claritate facta potietur, consonans erit et sibi et aliis; qui, dum legunt, non conturbabuntur, si nunc quidem theologos affirmare audiunt « unum esse increatum », divinam scilicet naturam, nunc vero ipsosmet dicere « tria increata esse » (1); nec denuo (turbationem subibunt), cum Spiritus operationes explicant Patres, si pro eodem asserunt et « innumeras eas esse ob multitudinem et ultra saecula », et ipsas « ante saecula esse et increatas ».

2. Statuimus ergo divinam naturam dici communem essentiam trium divinarum Personarum.

Natura divina dicitur *hypostasis* divina, quemadmodum beatus Cyrillus asserit, ad Asianos scribens: « Incarnata est natura

(1) Hoc est unum e fundamentis auctoris ut adstruat — contra theologica principia — plura in divinis increata esse praeter essentiam, v. gr., divinam operationem. Sed attendas oportet ad ea quae deinde *in animadversione quarta* a me tractantur (pag. 264 ss.).

τουτέστιν, ἡ ὑπόστασις. Καὶ Ἀθανάσιος δὲ ὁ μέγας· « Οὐ γὰρ τὸ ἀγέννητον — φησί — τῶν οὐσιῶν αἴτιον, ἀλλ' ἡ οὐσία τῶν οὐσιῶν αἰτία». Ἐνταῦθα γὰρ πᾶσα ἀνάγκη τὰς οὐσίας ἀντὶ τῶν ὑποστάσεων νοεῖν· εἰ δὲ μή, πολλὰς οὐσίας ἐπὶ τῆς τριάδος ὁμολογήσομεν, καὶ οὐ πόρρω 5 *τῆς Ἀρείου μανίας τὸ καθ'ἡμᾶς. Καὶ ὁ θεῖος Γρηγόριος ὁ Θεολόγος, ἐν τῷ πρὸς Ἥρωνα τὸν φιλόσοφον λόγῳ, τὰς φύσεις ἀντὶ τῶν ὑποστάσεων ἐδέξατο. Καὶ Διονύσιος δὲ ὁ Ἀρεοπαγίτης, ἐν τῷ περὶ τῆς οὐρανίου ἱεραρχίας, ὡσαύτως.*

Λέγεται φύσις καὶ τὰ φυσικὰ ἰδιώματα, ὥσπερ φαμέν· « φύσις 10 *πυρὸς τὸ καίειν ἢ λάμπειν ἢ ἄνω φέρεσθαι », καθ' ὃ σημαινόμενον. Καὶ ὁ θεῖός φησι Γρηγόριος ἐν τοῖς ἔπεσιν· « Ἡ δὲ γὰρ τριάδος ἐμῆς φύσις, ὄλβον ὀπάζειν ». Καὶ πάλιν· « Γράφεις κατ'ἀνδρός, ᾧ γράφειν ἐστὶ φύσις, ὥσπερ ὕδατι ῥεῖν καὶ θερμαίνειν πυρί ».*

Λέγεται θεία φύσις παρὰ ταῦτα αὐτὸς ὁ θεός, ὁ πατὴρ δηλαδὴ καὶ 15 *ὁ υἱὸς καὶ τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον. Καὶ Ἀριστοτέλης δὲ ἐν ταῖς κατηγορίαις* f. 429r *οὐσίαν πρώτην τὰ καθ'ἕκαστα ὠνόμασε· Πέτρον τυχὸν ἢ Παῦλον, ἢ || τόνδε τὸν λίθον, ἢ τόδε τὸ φυτόν. Περὶ τούτου δὴ τοῦ σημαινομένου τῷ μεγάλῳ Γρηγορίῳ ὁ λόγος, λέγοντι· « Ἄκτιστον δὲ πλὴν τῆς θείας φύσεως οὐδέν ».*

20 [γ']. *Τί τοίνυν οὗτος ὁ λόγος πρὸς τοὺς λέγοντας διάκρισιν θεοπρεπῆ θείας οὐσίας πρὸς τὴν θείαν ἐνέργειαν, ἄκτιστον καὶ αὐτὴν οὖσαν; Εἰ γὰρ ὁ θεὸν εἰπὼν οὐδὲν ἀφῆκεν ἔξω τῶν τῷ θεῷ προσόντων, οὔτε οὐσίαν, οὔτε ὑπόστασιν, οὔτε φυσικὴν καὶ οὐσιώδη ἐνέργειαν, ἀλλὰ διὰ τῆς μιᾶς ταύτης φωνῆς πάντα ἔχει περιλαβών, οὐ κατ' ἐκείνων μᾶλλον,* 25 *ἀλλ' ὑπὲρ ἐκείνων ὁ λόγος. Οὐ μὴν ἀλλ' εἰ μὲν ἄλλων ἦν ἡ φωνή· « πλὴν τῆς θείας φύσεως ἄκτιστον οὐδέν », ἡμέτερον δὲ καὶ οὐκ ἐκείνων τὸ δόγμα, τήν τε προειρημένην διάκρισιν εἰσάγειν καὶ τὸ ἄκτιστον τῆς ἐνεργείας, εἶχεν ἄν τινα λόγον αὐτοῖς ἡ πρόφασις, μή ποτε « θείαν*

1-2 *De Trin. (spurium) II, 23* = *MG 28, 1193 B.* 5 GREG. NAZIANZENUS, *cfr. Orat. 35 (in laudem Heronis), 16* = *MG 35, 1221A.* 7 PS.-DIONYSIUS, *allusio ad angelos, qui tamen ab eo in libro De cael. Hier. saepissime vocantur οὐσίαι et νόες, non autem φύσεις. Additur in marg. alia manu*: *Σημείωσαι* (*abbrev. signo*) *τὴν μαρτυρίαν τοῦ θείου Διονυσίου, λέγοντος οὐσίαν αὐτὸν τὸν θεόν. Φησὶ γάρ· « Εἰ τὴν ὑπερούσιον κρυφιότητα ζωὴν ἢ οὐσίαν καὶ θεὸν ἢ λόγον ὀνομάσαιμεν ». Cfr. De Div. Nominibus, II, 7* = *MG 3, 645A.* 11 GREG. NAZIANZENUS, *Carmina theol., IV (De mundo) 83* = *MG 37, 422 A.* 12 NAZIANZENUS, *Carmina hist., XLI (ad Maximum) 55-56* = *ibid., 1343 A.* 15 ARISTOTELES, *cfr., v. gr., Metaphys. VI, 11, num. 12.* 18 NYSSENUS, *Contra Eunomium, XII/2* = *MG 45, 981 B.*

Dei Verbi », id est, hypostasis. Et Athanasius Magnus: « Non enim — ait — ingenitum essentiarum causa est, sed essentia ». Hic enim plane necesse est essentias pro hypostasibus cogitare; secus plures essentias in Trinitate confitebimur, nec longe ab Arii insania positio nostra erit. Etiam divus Gregorius Theologus, in oratione in Heronis laudem, naturas pro hypostasibus recepit. Et similiter Dionysius Areopagites in libro de caelesti Hierarchia [1].

Natura supponit quoque pro *naturalibus proprietatibus*, veluti cum dicimus, iuxta diversas acceptiones: «natura ignis et urere est et splendescere et sursum ferri ». Et quod divus Gregorius in carminibus scribit: « Natura enim Trinitatis meae felicitatem donare ». Et in alio loco: « Scribis contra hominem, cui scribere natura est, quemadmodum aquae defluere et igni calefacere ».

Praeter haec autem natura divina et *Deus ipse* dicitur; scilicet: Pater, et Filius, et Spiritus Sanctus. Sed et Aristoteles, in categoriis, illa quae per se stant, essentiam primam nominavit: Petrum, verbi gratia, vel Paulum, vel petram hanc, vel hanc plantam. In hac igitur significatione verbum « natura » occurrit, cum magnus Gregorius statuit nihil praeter divinam naturam increatum esse [2].

3. Quid igitur huiusmodi sententia contra asserentes discrimen divinitati conveniens intercedere essentiam inter et divinam operationem, cum et ipsa increata sit? Etenim si, qui « Deum » dicit, nihil illorum quae Deo competunt relinquit extra, neque essentiam, neque hypostasim, neque naturalem et essentialem operationem, sed sub una hac voce omnia complectitur, non iam contra ipsos, sed potius pro ipsis sententia vertitur. Nihilo tamen minus si aliorum quidem esset sententia affirmans nihil increatum haberi praeter divinam naturam, nostrum autem, et non illorum, dogma quod et praedictam distinctionem inducit et increatam operationem, forsitan ipsis aliqua ratio pretextus accederet, ut « divinam

[1] Mens Ps.-Dionysii alia omnino est, immo ne verbum quidem « φύσις » in loco a Cabasila *intento* — perperam citato — exstat. Ibi enim id explicare intenditur, quomodo « omnia divina, etiam illa quae nobis apparuerunt, solis *participationibus* cognoscantur . . .; ipsum autem arcanum et superessentiale esse omnium mentis operationum cessatione contingamus, cum nullam cernamus divinitatis effectionem . . ., quae similis sit causae illi, quae excellentius cuncta superat ». *De div. Nominibus*, II, 7: MG 3, 645 AB.

[2] De mente S. Greg. Nysseni vid. *animadversionem alteram*, ad pag. 260 ss.

φύσιν », ἐνταῦθα, οὐ τὸν θεὸν αὐτόν φησιν, ἀλλὰ τὴν κοινὴν οὐσίαν τῶν τριῶν ὑποστάσεων. Εἰ δὲ παντὸς μᾶλλον ὁ τοῦτο λέγων καὶ τὴν διάκρισιν οἶδε καὶ τὸ ἄκτιστον τῆς ἐνεργείας παρέστησεν, οὐ ζητήσομεν μᾶλλον ὅπως ἑαυτοῖς συμφώνους τοὺς θεολόγους δείξομεν, ἀλλ' ὧν οὐδ' ἄν τις
5 *τῶν φαύλων ἠνέσχετο, τούτων ἐκείνους κληρονόμους ἀποφανοῦμεν, καὶ τοὺς μακαρίους πατέρας διπλᾶ κρούειν, καὶ πρὸς ἑαυτοὺς διαφωνεῖν, καὶ μηδὲ ἑαυτοῖς πιστεύειν ἔχειν ὑπ' ἀπορίας ἐροῦμεν;*

[δ']. *Εἰ δὲ πολλάκις τὰ αὐτὰ λέγοιεν, ὡς « ἓν τὸ ἄκτιστον ἡ θεία*
f. 429v *φύσις », φύσιν, ἐνταῦθα, ¦ τὴν κοινὴν τῆς μακαρίας τριάδος ὑποτιθέ-*
10 *μενοι ὕπαρξιν, μετὰ τίνων τὰς ὑποστάσεις εἰσάγουσιν; ἀκτίστους ταύτας φασίν, ἢ μετὰ τῶν κτισμάτων τάττουσιν; Εἰ γὰρ κτιστήν φασι τὴν ἐνέργειαν διότι ἄλλο παρὰ τὴν φύσιν, ταύτην μόνον οὖσαν τὸ ἄκτιστον, πρόδηλον διὰ τῶν αὐτῶν τούτων ὡς ἡ βλασφημία καὶ διὰ τῶν θείων ἀφίξεται ὑποστάσεων. Εἰ γὰρ ὑπόστασις καὶ οὐσία οὐ ταὐτὸν παρὰ τοῖς*
15 *θεολόγοις ἐπὶ θεοῦ, μόνη δὲ ἡ θεία φύσις ἄκτιστος, κτιστὴ πάντως ἂν εἴη ἡ θεία ὑπόστασις. Οἷς τοίνυν τὴν θείαν ἐνέργειαν μετὰ τῶν κτισμάτων τάττουσι, τούτοις ἁλίσκονται καὶ τὴν θείαν ὑπόστασιν κτίσμα ποιοῦντες. Καὶ ἔστι κατ' αὐτοὺς ὁ θεὸς κτιστὸς καὶ ἄκτιστος· τὸ μὲν διὰ τὴν θείαν οὐσίαν, κτιστὸς δὲ κατὰ τὰς ὑποστάσεις· οὗ τί ἂν εἴη τερα-*
20 *τωδέστερον; Καὶ ὁ μὲν Ἄρειος κτίσμα λέγων τὸν υἱὸν καὶ τὸ πνεῦμα, τῆς κατὰ τοῦ πατρὸς βλασφημίας ἀπέσχετο, τό γε εἰς αὐτὸν φανερῶς πολεμεῖν· οὗτοι δὲ τὴν θείαν ὑπόστασιν ἁπλῶς κτίσμα λέγοντες, δι' ὧν ἀξιοῦσι, καὶ τὴν πατρικὴν ὑπόστασιν ἀτιμάζουσιν. Ὥσπερ οὖν οὐ ταὐτὸν οὐσία καὶ ὑπόστασις παρὰ τοῖς θεολόγοις, καὶ ἀμφότερα ἄκτιστα, καὶ*
25 *οὐδαμῶς τῷ λόγῳ προσίσταται ἓν τὸ ἄκτιστον εἶναι τὴν θείαν φύσιν, οὕτω καὶ τῆς διαφορᾶς σῳζομένης τῆς θείας οὐσίας πρὸς τὴν θείαν ἐνέργειαν, ἄκτιστον καὶ αὐτὴν οὖσαν, οὐ πρὸς διαφωνίαν φέρει τὸ ἓν*
f. 430r *εἶναι τὸ ἄκτιστον, τὴν θείαν φύσιν· ¦ οἷς γὰρ σὺ λόγοις ἐκφεύξῃ τὸ δοκοῦν ἄτοπον, τούτοις ἡμᾶς τὴν τοιαύτην θεραπεύσομεν νόσον.*

30 [ε']. *Ὅτι δὲ ἡ θεία φύσις — λέγω δὴ τὴν κοινὴν οὐσίαν τῶν τριῶν ὑποστάσεων — οὐ ταὐτὸν πάντῃ πρός τε τὴν θείαν ὑπόστασιν καὶ πρὸς τὴν φυσικὴν αὐτῆς καὶ οὐσιώδη ἐνέργειαν, καὶ ὅτι ταῦτα πρὸς ἄλληλα διαφέρουσι, διὰ βραχέων ἐροῦμεν.*

naturam » in hoc loco dicerent, non ipsum Deum, sed communem essentiam trium personarum. Verum si is, qui sententiam hanc dicit, prae primis et distinctionem novit et increatam esse operationem sustinet, non quaerendus potius nobis erit modus, quo theologos secum ipsis consonare ostendamus? vel, e contra, declarabimus ipsos illarum rerum heredes, quas ne vilis quidem quispiam pateretur, et ob difficultatem asseremus beatos Patres dupliciter collidere, dum et sibi dissonant et impediunt alios quominus ipsis fidem habeant?

4. Verumtamen si eadem iterato dicerent, scilicet, solum increatam esse divinam naturam, « naturam » tunc pro communi beatissimae Trinitatis substantia supponentes, quorsum Personas inducunt? increatas ipsas reputant, an ipsas cum creaturis collocant? Etenim si idcirco dicunt creatam esse operationem, quia alia res est praeter naturam, quae solum increata est; perspicuum erit, eo ipso, blasphemiam etiam in divinas hypostases incidere. Nam si hypostasis et essentia, quando agitur de Deo, idem non sunt apud theologos, sola autem natura divina est increata, planum est divinam hypostasim creatam fore. Igitur in eo quod divinam operationem inter creaturas collocant, simul etiam capiuntur hypostasim divinam creatam facere. Et Deus est, secundum ipsos, et increatus et creatus: illud sane, essentiae divinae ratione; creatus vero, si attendantur hypostases. Quo quid magis monstruosum? Et Arius quidem, creaturam Filium et Spiritum esse dicens, abstinuit a blasphemiis adversus Patrem aperte contra ipsum dimicando; sed isti, asserendo simpliciter hypostasim creaturam esse, ut ex ipsorum opinione colligitur, etiam Patris personam inhonorant. Quemadmodum igitur non idem valent essentia et hypostasis inter theologos, et ambae increatae sunt, sed nullatenus huic rei contraponitur unam increatam esse naturam divinam, sic etiam, salva differentia divinam essentiam inter et divinam operationem, cum haec quoque sit increata, nequaquam dissonum erit unum dicere increatum, divinam videlicet naturam. Quibus enim rationibus tu effugies quae absurda videntur, eisdem et nos huiusmodi infirmitati medebimur.

5. Quod autem divina natura — communis, inquam, essentia trium Personarum — non prorsus identificetur cum divina hypostasi neque cum naturali eius et essentiali operatione, et quod haec omnia ad invicem discernantur, disseremus breviter.

Καὶ πρῶτον λέγομεν ὡς οὐ ταὐτὸν πάντῃ ἥ τε θεία οὐσία καὶ ἡ θεία ὑπόστασις. Τὸ θεῖον κατὰ μὲν τὴν φύσιν, ἕν, κατὰ δὲ τὰς ὑποστάσεις, οὐχ ἕν· καθὸ δέ ἐστι ἓν καὶ καθὸ οὐχ ἕν, πῶς ταὐτόν;

Ἔτι, ἡ μὲν θεία φύσις κοινὴ τῶν τριῶν ὑποστάσεων, ἑκάστη δὲ 5 *τῶν τριῶν ὑποστάσεων καθ' ἑαυτὴν ἰδιάζουσα· τὸ δὲ κοινὸν τῷ ἰδιάζοντι οὐ πάντῃ ταὐτόν.*

Ἔτι, κατὰ μὲν τὴν φύσιν οὐ διακρίνεται τὸ θεῖον, ἀλλὰ συνάπτεται, κατὰ δὲ τὰς ὑποστάσεις διακρίνεται, οὐ συνάπτεται· ταῦτα δὲ ὡς ἕτερα, οὐδὲ λόγου δεῖ, εἰ μή τις καὶ τὴν ἀπόφασιν ἁπλῶς ταὐτὸν τῇ καταφάσει 10 *δύνασθαι λέγοι.*

Ἔτι, διὰ μὲν τὴν θείαν φύσιν, μίαν οὖσαν, πόρρω γινόμεθα τῆς ἑλληνικῆς πολυθεΐας, διά τε τὰς τρεῖς ὑποστάσεις ἐκφεύγομεν τὴν τῶν ἰουδαίων ἄνοιαν· ἕτερον δὲ ἰουδαϊσμὸς καὶ ἕτερον ἑλληνισμός.

Ἔτι, εἰ ταὐτὸν τῇ θείᾳ φύσει ἡ θεία ὑπόστασις, ἁπλῶς καὶ κατ' οὐ- 15 *δὲν διενήνοχεν· ἢ διὰ τὴν μίαν φύσιν μία ἔσται καὶ ἡ ὑπόστασις — καὶ* f. 430v *ἵνα τί Σαβέλλιον ἐλαύνομεν; — ἢ διὰ τὰς τρεῖς ὑποστάσεις* || *τοσαῦται καὶ αἱ φύσεις — καὶ τῆς Ἀρείου μανίας οὐ πόρρω τὸ δόγμα —.*

[ς'] *Ἡ ἁγία δὲ καὶ οἰκουμενικὴ πρώτη σύνοδος, τὴν διαφορὰν οὐκ ἀγνοήσασα τῆς θείας οὐσίας πρὸς τὴν θείαν ὑπόστασιν, « τοὺς δὲ* 20 *λέγοντας — φησί — ἐξ ἄλλης οὐσίας ἢ ὑποστάσεως εἶναι τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ, ἀναθεματίζει ἡ ἁγία τοῦ Χριστοῦ καθολικὴ καὶ ἀποστολικὴ ἐκκλησία ». Ἧι μαρτυρίᾳ χρησάμενος ὁ μέγας Βασίλειός φησιν ἐν ταῖς ἐπιστολαῖς, περὶ τῶν ἐν Νικαίᾳ λέγων πατέρων· « Οὐ ταὐτὸν εἶπον ἐκεῖνοι οὐσίαν καὶ ὑπόστασιν· εἰ γὰρ μίαν καὶ τὴν αὐτὴν ἐδήλουν ἔννοιαν* 25 *αἱ φωναί, τίς χρεία ἦν ἑκατέρων; ἀλλά, δηλονότι, ὡς τῶν μὲν ἀρνουμένων τὸ ἐκ τῆς οὐσίας εἶναι τοῦ πατρός, τῶν δὲ λεγόντων οὔτε ἐκ τῆς οὐσίας εἶναι τοῦ πατρός, ἀλλ' ἐξ ἄλλης τινὸς ὑποστάσεως, ἀμφότερα ὡς ἀλλότρια τοῦ ἐκκλησιατικοῦ φρονήματος ἀπηγόρευσαν ».*

10 λέγοι] *prius in ms.* λέγει, *deinde supra corr.* οι. 19-22 *Conc. Nicaenum I* (*oecum. I, an.* 325), *Symbolum Fidei* = MANSI 2, 668 *AB.* 23-28 BASILIUS, *Epist.* 125 (*formula fidei Eustathio subscribenda*) 1 = *MG* 32, 548 *A*.

Et, primum, affirmamus non idem omnino esse divinam essentiam et divinam hypostasim. Divinum enim quoad naturam unum est, quoad hypostases non unum. Sed quod partim unum est et partim non unum, quî fieri posset identicum?

Adhuc, divina natura communis est tribus hypostasibus; unaquaeque autem ex his sibimet est propria. Sed commune et proprium plane non sunt identica.

Amplius, secundum naturam non discriminatur divinum, sed coniungitur; secundum hypostases autem discernitur, non unitur. Quod vero diversa haec sint, ne verbis quidem eget, nisi tamen aliquis simpliciter dicat affirmationem atque negationem id ipsum esse.

Praeterea, confessione unicitatis essentiae divinae longe quidem sumus ab ethnicorum polytheismo; trium autem Personarum confessione amentiam fugimus iudaeorum. Iam vero aliud iudaismus et aliud polytheismus est.

Denique, si idem sunt divina essentia et divina hypostasis, nihil etiam simpliciter differunt. Ergo vel quia essentia una est, erit quoque hypostasis una — et quid est causae cur Sabellium persequamur? —, vel propter tres hypostases totidem erunt et naturae — et non procul ab Ario hocce placitum.

6. Attamen sancta et oecumenica prima Synodus, cum discrimen esse inter divinam essentiam et divinam hypostasim non ignorasset, « Eos autem qui dicunt... — ait — Filium Dei ex alia hypostasi vel essentia esse, anathematizat sancta catholica et apostolica Ecclesia ». Quo testimonio Basilius Magnus in epistulis utens, de Patribus Nicaenis disserendo inquit: « Non idem dixerunt illi essentiam et hypostasim. Etenim si unam et identicam notionem hae voces ostenderent, quid opus erat utraque? Sed, videlicet, Patres ipsi, aliis quidem negantibus (Filium) ex Patris essentia esse, aliis vero neque ex essentia esse, asserentibus, sed ex aliqua alia hypostasi, utramque opinionem tanquam alienam ab ecclesiastico sensu reiecerunt ».

[ζ']. Ὅτι μὲν οὖν ἕτερον οὐσία καὶ ἕτερον ὑπόστασις, δῆλον ἐκ τῶν εἰρημένων· περὶ δὲ τῆς διαφορᾶς τῆς θείας οὐσίας καὶ τῶν φυσικῶς αὐτῇ προσόντων θείων ἰδιωμάτων ἐκεῖνο λέγομεν.

Μία μὲν ἡ οὐσία, ταῦτα δὲ πολλά· ἓν δὲ καὶ πλῆθος, ἕτερα. « Αἱ
5 τοῦ πνεύματος γὰρ ἐνέργειαι ἄρρητοι μὲν διὰ τὸ μέγεθος, ἀνεξαρίθμητοι δὲ διὰ τὸ πλῆθος. Πῶς γὰρ νοήσομεν τὰ τῶν αἰώνων ἐπέκεινα; τίνες ἦσαν αὐτοῦ πρὸ τῆς νοητῆς κτίσεως ἐνέργειαι; »

Ἔτι, ἡ μὲν θεία οὐσία αἴτιον, ταῦτα δὲ ἐξ αὐτῆς ὡς ἐξ αἰτίου. « Οὐ γὰρ ἡ οὐσία — φασίν — ἐκ τῆς σοφίας, ἀλλ' ἡ σοφία ἐκ τῆς
10 f. 431r οὐσίας ». || Ἕτερον δὲ τὸ αἴτιον καὶ ἕτερον τὸ αἰτιατόν.

Ἔτι, ἡ μὲν θεία οὐσία ἀμέθεκτον, μεθεκτὸν δὲ ἡ θεία ἐνέργεια. « Ἐπὶ μεθέξει γὰρ — φησίν — ὁ θεὸς τῆς αὐτοῦ ἀγαθότητος παραγαγὼν ἡμᾶς, ὥσπερ οὐ τῆς οὐσίας αὐτοῦ μετέδωκεν, οὕτως οὐδὲ τῆς γνώσεως τῆς οὐσίας αὐτοῦ ». Ἄλλο δὲ τὸ ἀμέθεκτον καὶ ἄλλο τὸ μετεχόμενον.|

15 Ἔτι, ἐκ μὲν τῆς θείας οὐσίας ὁ υἱὸς καὶ τὸ πνεῦμα, καὶ οὐχ ἡ κτίσις· ἡ δὲ κτίσις οὐκ ἐκ τῆς θείας οὐσίας, ἀλλ' ἐκ τῆς θείας ἐνεργείας, δηλαδὴ τῆς θελήσεως. Ἕτερον δὲ κτίσις καὶ ἕτερον υἱός. Καὶ τῆς θείας ἄρα οὐσίας ἕτερον ἡ θεία ἐνέργεια· ἔργον μὲν γὰρ θείας φύσεως ἡ προαιώνιος γέννησις, ἔργον δὲ θείας θελήσεως ἡ κτίσις. Καὶ πάλιν· « Ἡ
20 κτίσις ⟨— φησίν —⟩, εἰ καὶ μετὰ ταῦτα γέγονεν, ἀλλ' οὐκ ἐκ τῆς τοῦ θεοῦ οὐσίας ».

Ἔτι, εἰ ταὐτὸν οὐσία καὶ ἐνέργεια, μεθεκτὴ πάντως ἔσται ἡ τοῦ θεοῦ οὐσία· τοῦτο δὲ τῆς μασσαλιανῶν αἱρέσεως τὸ κεφάλαιον.

Ἔτι, εἰ ταὐτὸν οὐσία καὶ ἐνέργεια, γινώσκομεν δὲ τὴν θείαν ἀγα-
25 θότητα, καὶ τὴν θείαν σοφίαν, γινώσκομεν ἄρα καὶ τὴν θείαν οὐσίαν· καὶ ψεύδεται ὁ λέγων « μηδενὶ ταύτην εἶναι γνωστήν, πλὴν ἢ τῷ μονογενεῖ καὶ τῷ ἁγίῳ πνεύματι ».

[η']. Καὶ περὶ μὲν διαφορᾶς τῆς θείας οὐσίας πρὸς τὰς φυσικὰς αὐτῆς ἐνεργείας ἀρκεῖ καὶ ταῦτα. Ὅτι δὲ καὶ τῶν θείων ὑποστάσεων
30 ἑκάστη τῶν θείων ἐνεργειῶν διενήνοχεν, ἐκεῖνα λέγομεν.

4-7 BASILIUS, *De Spiritu Sancto, XIX, 49* = *MG 32, 156D*. 9-10 *cit. indeterminata: in marg.* CHRYSOSTOMUS *notatur sed inveniri non potuit.* 11 ἡ μὲν] *repet. in ms.* 12-14 *cit. in marg.* DAMASCENUS, (*ubi?*); *fere idem habes apud* BASILIUM, *Contra Eunomium, I, 14* = *MG 29, 544 B.* 20 *cit. in marg.* DAMASCENUS (*ubi?*). 26-27 BASILIUS, *ibid.*

7. Aliud igitur essentiam, aliud hypostasim esse, ex dictis apparet. De essentiae autem divinae discrimine et divinarum proprietatum [1] ipsi naturaliter convenientium, illa dicimus.

Essentia una est, hae autem plures. Sed multitudo et unum diversa sunt. « Operationes enim Spiritus ineffabiles quidem ob magnitudinem, ob multitudinem vero innumerabiles. Nam quo pacto intelligemus ea quae fuerunt ultra saecula? quaenam erant illius operationes ante intelligibilem creaturam ?»

Amplius, essentia divina causa est; propietates autem ex illa, tanquam ex causa. « Non enim essentia — inquiunt — ex sapientia, sed sapientia ex essentia ». Iam vero, aliud est quod causat, et aliud diversum quod causatur.

Praeterea, essentia divina imparticipabilis; participabilis vero divina operatio. « Cum ad eius bonitatis participationem — ait — Deus nos evexisset, quemadmodum essentiam suam non communicavit, sic etiam nec suae cognitionem essentiae ». Sed aliud est quod participari non potest, aliud autem quod participatur.

Adhuc, ex divina essentia Filius quidem et Spiritus sunt, non vero creatio; haec enim non ex essentia divina, sed ex divina operatione provenit, scilicet, ex voluntate. Sed aliud creatio, aliud vero Filius. Ergo etiam divina operatio diversum aliquid est ab essentia divina; aeterna enim (Filii) generatio opus est divinae naturae, creatio autem divinae operationis opus. Et iterum: « Creatio — ait —, etsi post illa facta est, at nequaquam ex essentia divina ».

Adhuc, si identica sunt essentia et operatio, participabilis erit Dei essentia. Sed hoc massalianorum haereseos summa est.

Adhuc, si idem essentia et operatio sunt, sicut cognitionem habemus divinae bonitatis et divinae sapientiae, pariter ergo divinae essentiae cognitionem habebimus. Et sic fallitur, qui dixit « nemini, praeter quam Filio Unigenito et Spiritui Sancto, hanc cognoscibilem esse ».

8. Sed de differentia divinam essentiam inter et naturales eius operationes haec sufficiunt. Quod autem discrimen sit quoque inter unamquamque hypostasim divinam et divinas operationes, sic loquimur.

[1] In hoc numero et in duobus sequentibus pro una eademque re sumit CABASILAS et proprietates divinas et divinas operationes. Hinc, nisi fallor, argumentationis eius fallacia provenit. Sed attendas, quaeso, ad *animadversionem tertiam* ad finem a me positam (pag. 262 ss.).

f. 431v Τρεῖς μὲν αἱ θεῖαι ὑποστάσεις, ἐκεῖνα δὲ « διὰ ‖ τὸ πλῆθος ἀνεξαρίθμητα »· ὡρισμένον δὲ καὶ ἀόριστον πάντως ἕτερα.

Ἔτι, ἑκάστη μὲν ὑπόστασις καθ' ἑαυτὴν ἰδιάζουσα, αἱ δὲ θεῖαι ἐνέργειαι κοινῇ πᾶσαι περὶ ἑκάστην τῶν ὑποστάσεων.

5 Ἔτι, ἑκάστη μὲν ὑπόστασις ὑφέστηκε καθ' ἑαυτήν, ἡ δὲ θεία ἐνέργεια οὐ καθ' ἑαυτὴν ὑφέστηκεν.

Ἔτι, μεθεκτὴ μὲν ἡ θεία ἐνέργεια, ἀμέθεκτος δὲ ἡ θεία ὑπόστασις. Καὶ ὁ μέγας δὲ Ἀθανάσιος ῥητῶς οὕτω λέγει· « Ὥσπερ ἡ ἐξουσία καὶ ἡ βασιλεία καὶ τὰ ἄλλα πάντα, ἃ κατὰ θεολογίαν προτέθειται, οὐχ 10 ὑπόστασις ἕκαστον λέγεται, ἀλλὰ περὶ τὴν ὑπόστασιν κατ' οὐσίαν ἴδια διερμηνευόμενα, οὕτω καὶ ἡ δύναμις καὶ ἡ ἐνέργεια περὶ τὴν ὑπόστασιν ἀναφέρεται ».

[θ']. Ὅτι δὲ καὶ ἄκτιστον οὐ κατὰ τὴν οὐσίαν μόνην τὸ θεῖον, ἀλλὰ καὶ κατὰ τὰς ὑποστάσεις καὶ κατὰ τὰς οὐσιώδεις καὶ φυσικὰς ἐνεργείας 15 περὶ μὲν τῆς οὐσίας οὐδ' ἔστι λέγειν, καὶ παρὰ τοῖς ἐναντίοις ὁμολογουμένου τοῦ δόγματος.

Ἀλλὰ καὶ κατὰ τὰς ὑποστάσεις τὸ θεῖον ἄκτιστον. Ψάλλομεν γὰρ ἐπ' ἐκκλησίας· « Τρία ἄκτιστα ὑμνῶ ».

Ἀλλὰ καὶ κατὰ τὴν θείαν ἐνέργειαν τὸ θεῖον ἄκτιστον· μαρτύριον 20 ἱκανὸν τῷ λόγῳ τῶν ἁγίων καὶ οἰκουμενικῶν συνόδων, ἥτε πέμπτη καὶ ἕκτη ἄκτιστον κηρύττουσα τὴν θείαν ἐνέργειαν. Τοῦ γὰρ Ὠριγένους λέ-f. 432r γοντος « συναΐδια τῷ δημιουργῷ τὰ κτίσματα », καὶ τὴν αἰτίαν δῆθεν ‖ προστεθέντος, « ἵνα μὴ τροπὴν ὑπομείνῃ θεός, ἀπὸ τοῦ μὴ κτίζειν ἐλθὼν εἰς τὸ κτίζειν », ἡ κατ' αὐτοῦ τοῦ Ὠριγένους συστᾶσα ἁγία καὶ οἰκου-25 μενικὴ πέμπτη σύνοδος λέγει· « Ἀπὸ τοῦ μὴ κτίζειν ἐλθὼν ὁ θεὸς εἰς τὸ κτίζειν, οὐκ ἐτράπη κατὰ τὴν φύσιν, ἀλλὰ κατὰ τὴν δύναμιν· μᾶλλον δέ, οὐδὲ κατὰ τὴν δύναμιν, εἶχε μὲν γὰρ ἀεὶ τὴν τοῦ κτίζειν δύναμιν, ἐνήργησε δὲ τὴν τοιαύτην δύναμιν ὅτε ἐβουλήθη ὁ θεός ».

8 ATHANASIUS: (*inveniri non potuit*). 18 *allusio evidens ad Officium liturg. byzantinum, sed ex dicendis, pp. 264 ss., patet formulam hanc — ceterum non inventam —, ita ut iacet, inveniri non posse.* 22-24 *apud* IUSTINIANUM, *Liber adversus Origenem* = MANSI *9, 489 D. Opus hoc, scriptum instante Rom. Ecclesiae diacono et apocrisiario Pelagio, deinde a papa Vigilio approbatum, directum fuit ad patriarchas, ut doctrinam* ORIGENIS *in Concilio damnarent; imperator autem exemplum damnationis praemittit. Cfr. ipsum* ORIGENEM, *De principiis, I (II, 10) = MG 11, 138 C-140 A.* 25-28 *Conc. Const/pnum II (oecum. V, an. 553) celebratum* etiam *fuisse contra* ORIGENEM *ait* ANASTASIUS SINAÏTA (*Ὁδηγός, 5 = MG 89, 101 B*)*; at Origenistarum fraude destructa sunt quae in Actis aderant adversus* ORIGENEM. *Cfr. notas* a *et* 1 *Sev.* BINII *apud* MANSI *9, 647 BC et 652 D.*

Tres sunt, profecto, hypostases divinae; operationes autem « ob multitudinem innumerabiles ». Atqui quod limites habet et quod infinitum est, omnino sunt diversa.

Amplius, unaquaeque hypostasis propria est sibimet ipsi; at vero operationes cunctae singulis hypostasibus communiter insunt.

Praeterea, unaquaeque ex hypostasibus per se consistit; sed operatio divina non consistit per se.

Adhuc, participabilis quidem divina operatio, imparticipabilis autem divina hypostasis. Aperte id enuntiat Athanasius Magnus, hoc modo: « Sicut potestas et regnum et quaecumque alia quae, agendo de Deo, proponantur, non dicuntur singula hypostasis nomine, sed propria secundum essentiam circa hypostasim explicantur; sic etiam virtus et operatio circa hypostasim referuntur ».

9. Quod autem divinum sit increatum, non solum relate ad essentiam, sed et ad hypostases et ad naturales et essentiales operationes; profecto, ad essentiam quod attinet, ne disserere quidem opus est, cum et adversarii ipsi huiusmodi rem confiteantur.

Sed relate ad hypostases etiam divinum increatum est. Canimus enim cum Ecclesia: « Tria increata hymnis celebro » (1).

Verum etiam quoad divinam operationem divinum increatum dicitur. Sufficiet pro ratione sanctarum et universalium Synodorum testimonium, quintae et sextae, quae increatam esse divinam operationem edicunt. Cum enim affirmasset Origenes creaturas coaeternas esse Creatori, et rationem protulisset, ne, scilicet, Deus sub mutationem caderet, a non creando ad creandum transiens; sancta et universalis quinta Synodus, contra ipsum Origenem constituta, pronuntiavit: « A non creando ad creandum transiens Deus, non mutatus est secundum naturam, sed secundum potentiam, vel potius, neque secundum potentiam (2); habebat enim semper potentiam creandi, sed potentiam hanc, cum ipse Deus voluit, in actum redegit ». Itaque, in eo quod dixit: « non mutatus est secun-

(1) Videas, si lubet, quae de his omnibus *in animadversione quarta* ad finem tractare debui (pag. 264 ss.).

(2) Notare poteris haec verba potius contra Nilum facere. Frustra itaque ipse educit statim, ex verbis Concilii, « discrimen in Deo adesse inter essentiam et potentiam ».

Ἐν μὲν οὖν τῷ εἰπεῖν « οὐκ ἐτράπη κατὰ τὴν φύσιν, ἀλλὰ κατὰ τὴν δύναμιν », διαφορὰν ἔδειξε θείας οὐσίας καὶ δυνάμεως ἐπὶ θεοῦ· ἐν δὲ τῷ προσθεῖναι « εἶχεν ἀεὶ τὴν τοῦ κτίζειν δύναμιν », καὶ ἄκτιστον εἶναι τὴν δύναμιν ἀνεκήρυξε. Πάλιν, βλασφημοῦντος τοῦ αὐτοῦ Ὠρι- 5 *γένους καὶ λέγοντος « πεπερασμένην γὰρ εἶναι καὶ τὴν δύναμιν τοῦ θεοῦ ῥητέον, καὶ μὴ προφάσει εὐλαβείας τὴν περιγραφὴν αὐτῆς περιαιρετέον — πεποίηκε γὰρ τοσαῦτα ὅσων ἐδύνατο προνοεῖν — », ἡ κατ' αὐτοῦ ἁγία καὶ οἰκουμενικὴ αὕτη σύνοδος ἐξεβόησεν· « Εἴ τις λέγει ἢ φωνεῖ τὴν τοῦ θεοῦ δύναμιν πεπερασμένην εἶναι, ἀνάθεμα ». Ἀλλὰ καὶ ἡ ἁγία* 10 *καὶ οἰκουμενικὴ ἕκτη σύνοδος ἄκτιστον ῥητῶς εἶπε τὴν θείαν ἐνέργειαν. Φασὶ γὰρ ἐν τοῖς πρακτικοῖς· « Ὁ Χριστὸς εἷς ὢν ἔχει φυσικὰς ἐνεργείας, τὴν θείαν καὶ ⟨τὴν⟩ ἀνθρωπίνην, τὴν ἄκτιστον καὶ τὴν κτιστήν,* f. 432v *ὡς ἀληθινὸς καὶ τέλειος θεός, ‖ ἀληθινὸς καὶ τέλειος ἄνθρωπος ».*

[ι']. *Εἰ δέ τις φαίη, ταῦτα μὲν καὶ λίαν ἔχειν ὀρθῶς, ἀπορεῖ δὲ πῶς* 15 *τὸ θεῖον καὶ ἓν λέγεται καὶ τρία — καὶ πολυμερὲς δὲ καὶ ποικίλον οἱ θεολόγοι τοῦτό φασι —, καὶ πῶς ταῦτα συμβαίνει πρὸς ἄλληλα μηδεμιᾶς ὑποφαινομένης διαφωνίας, ἐκεῖνο λέγομεν· Μοναρχία τὸ τιμώμενον παρ' ἡμῶν· πιστεύομεν γὰρ εἰς ἕνα θεόν, ἕνα δὲ οὐ τῷ ἀριθμῷ — τοῦτο γὰρ τῆς ἰουδαϊκῆς ταπεινότητος —, ἀλλ' ἕνα τῇ φύσει· τῷ γὰρ ἀριθμῷ* 20 *τὸ θεῖον οὐχ ἕν, ἀλλὰ τρία. Καὶ πολυμερὲς δὲ καὶ ποικίλον τοῦτό φασι· τὸ μὲν διὰ τὰς ὑποστάσεις, τὸ δὲ διὰ τὰ φυσικῶς καὶ ὑπερφυῶς προσόντα τῷ θεῷ ἰδιώματα. Μαρτύριον δὲ τοῦ λόγου· τοῦ μὲν ἑνιαίου τῆς φύσεως· « Ἄκουε, Ἰσραήλ, κύριος ὁ θεός σου κύριος εἷς ἐστι », τῶν δὲ τριῶν ὑποστάσεων· « Βαπτίζοντες αὐτούς — φησίν — εἰς τὸ ὄνομα τοῦ* 25 *πατρός, καὶ τοῦ υἱοῦ, καὶ τοῦ ἁγίου πνεύματος », τῶν δὲ προσόντων τῇ θείᾳ φύσει ἰδιωμάτων· « Πάντα ὅσα ἔχει ὁ πατήρ, ἐμά ἐστι, καὶ δεδόξασμαι ἐν αὐτοῖς ». Τούτων δὲ οὕτως ἐχόντων, εἰ ἀριθμῷ τὸ θεῖον*

Inde est quod in Actis Concilii citatio allata non inveniatur in ulla ex octo Concilii sessionibus (cfr. MANSI, *9, 173-396), neque in anathematismis contra* ORIGENEM, *qui sequuntur (ibid., 395-400). Ceterum constat* ORIGENEM *damnatum hic fuisse ex Actis Conc. Nicaeni II (oecum. VII, an. 787), in Actione I* = MANSI *12, 1038 E-1039 B.* 5-7 ORIGENES, *De principiis, II (IX, 1)* = *MG 11, 225 C. Cfr.* IUSTINIANUM, *Liber adversus Origenem* MANSI *9, 489 CD.* 8-9 *Concilium Const/pnum II* (IUSTINIANUS, *Liber adversus Origenem, in anathematismis)* = MANSI *9, 533 CD.* 11-13 *Conc. Const/pnum III (oecum. VI, an. 680-681). Cfr. epist. I* AGATHONIS *ad imperatores, in Actione IV* = MANSI *11, 272 CD (cfr. etiam 240 BC et 244 E-245 AB).* 20 πικίλον *ms.* 23 DEUT. *VI, 4.* 24-25 MT. *XXVIII, 19.* 26-27 *cfr.* IOAN. *XVI, 15; XVII, 10 (ex duobus locis perperam unum facit auctor).*

dum naturam, sed secundum potentiam », discrimen in Deo ostendit adesse divinam inter essentiam et potentiam; in eo autem quod addidit: « habebat semper potentiam creandi », increatam etiam illam potentiam esse proclamavit. Rursus, dicente ipso Origene blasphemo modo asserendum fore « limitatam esse potentiam Dei, nec pietatis praetextu circumscriptionem eiusdem tollendam esse, tot enim fecit quot praevidere potuit », eadem sancta et universalis Synodus adversus illum vocem extulit: « Si quis dicit vel loquitur potentiam Dei limitatam esse, anathema sit ». Sed et sexta sancta et oecumenica Synodus expresse dixit divinam operationem esse increatam. Ait enim in Actis: « Christus, unus exsistens, naturales habet operationes, divinam et humanam, increatam et creatam, tanquam verus et perfectus Deus, verus et perfectus Homo ».

10. Verum si quis opponeret, valde vera haec esse profecto, sed difficultatem facere cur et unum et tria dicatur divinum — plurium membrorum et varium id etiam a theologis dicitur —, et cur haec ad invicem stare possint, quin ulla suboriatur dissonantia; illud asserimus: Quod nos adoramus, monarchiam esse; credimus enim in unum Deum, unum autem non numero — hoc enim iudaicae exiguitatis est —, sed unum natura; numero namque divinum non est unum, sed tria. Plurium membrorum etiam variumque dicitur; illud quidem hypostaseon ergo, alterum autem causa proprietatum quae naturaliter et eminenti modo Deo insunt. En tibi probatio huiuscemodi rerum. Quoad unicitatem naturae: « Audi, Israël: Dominus Deus tuus, Dominus unus est ». Quoad hypostasim triplicem: « Baptizantes eos — inquit — in nomine Patris, et Filii, et Spiritus Sancti ». Quoad proprietates divinae inhaerentes naturae: « Omnia quae Pater habet, mea sunt; et clarificatus sum in eis ». Quae cum ita sint, si unum esse numero

ἐλέγομεν ἕν, καὶ πάλιν οὐχ ἕν τῷ ἀριθμῷ, ἀλλὰ τρία ἢ πολλά, ἦν ἂν τὸ πρᾶγμα διαφωνία σαφής, καὶ πόρρω πάσης ἀληθείας τὸ καθ' ἡμᾶς. Νῦν δὲ τοῦ μὲν ἑνὸς ἐπὶ τῆς φύσεως εἰλημμένου, τοῦ δὲ ἀριθμοῦ οὐκ ἐπὶ τῆς φύσεως, ἀλλ' ἐπὶ τῶν ὑποστάσεων καὶ τῶν φυσικῶν ἐνεργειῶν,
5 *ἥ τε δοκοῦσα διαφωνία λύεται καὶ σύμφωνοι διατελοῦμεν πρός τε ἑαυτοὺς καὶ πρὸς τὴν ἀλήθειαν. Εἰ δὲ καὶ ἄκτιστα ταῦτα, ὁ λόγος ἔδειξε, καὶ*
f. 433r *ἀκτίστου πρὸς ἄκτιστον οὐδεμία ‖ κατὰ τοὺς θεολόγους διαφορά.*

[ια']. *Ἕν ἐστι, πάλιν, τὸ ἄκτιστον, ὁ εἷς θεός, ὃς ταῦτα πάντα φυσικῶς τε καὶ ὑπερφυῶς ἔχων, καὶ ἡμῖν διὰ φιλανθρωπίαν παρέδειξε διὰ*
10 *τῶν λογίων τοῦ πνεύματος· ἀλλ' ἠρεμεῖν οὐκ ἐᾷ σε πολλὰ περὶ τὸν θεὸν λεγόμενα, μετὰ τῆς θεοπρεποῦς ἑτερότητος, καὶ κατατομὴν ἐννοεῖς καὶ διαίρεσιν καὶ τοπικὰς διαστάσεις. Τί οὖν οὐκ ἀργῇ ἄλλον μὲν λέγειν τὸν πατέρα, ἄλλον δὲ τὸν υἱόν, ἄλλον δὲ τὸν παράκλητον, καὶ θεὸν τέλειον ἕκαστον; ἑτερότης γὰρ κἀνταῦθα περὶ τὰς ὑποστάσεις σαφής, οὐδεμιᾶς*
15 *ἐν ταύταις ἐπιθεωρουμένης κοινότητος. Ἀλλ' αἰδοῖ τοῦ κηρύττοντος σιωπᾷς καὶ πιστεύεις ἀπολυπραγμόνως τῷ δόγματι. Τί οὖν οὐ διὰ πάντων συμφωνεῖς ἑαυτῷ, πιστεύων — καὶ περὶ τῶν φυσικῶν ἐνεργειῶν — « πάντα ὅσα πατὴρ ἔχει, ἐμά ἐστι, καὶ δεδόξασμαι ἐν αὐτοῖς », πολλά τε ταῦτα δοξάζων καὶ ἄκτιστα; ἢ γὰρ καὶ περὶ τῶν φυσικῶν ἐνεργειῶν*
20 *μὴ ἀμφίβαλλε, ἐπεὶ μηδὲ περὶ τῶν ὑποστάσεων, ἢ μηδ' ἐκείναις πίστευε, ἐπεὶ μηδὲ περὶ ταῦτα ὑγιαίνειν ἐθέλεις.*

[ιβ']. *Ἀλλ' ἀγνοεῖν ὁμολογεῖς πῶς ταῦτα. Καλῶς γε, καὶ γὰρ πάντες. Θεραπεία δὲ τῆς ἀγνοίας οὐ τὸ ἀπιστεῖν, ἀλλὰ μανθάνειν ζητεῖν. « Ζητεῖτε γάρ — φησί — καὶ εὑρήσετε ». Εὕροις δ' ἂν ταῦτα παρὰ τῆς διδασκαλίας*
25 *τοῦ πνεύματος. Ἄκουε δὴ τῶν θεολόγων· « Ὁ ἀριθμὸς διαφορὰν εἰσάγει, οὐ διαίρεσιν », τῇ ἐπινοίᾳ δηλαδὴ τοῦ λόγου χωρίζοντος τὰ ἀχώριστα. Οὐ γὰρ διότι ἄλλο οὐσία καὶ ἕτερον ἡ ὑπόστασις, χωρὶς*
f. 433v *ἂν εἴη ἡ οὐσία τῆς ὑποστάσεως· οὐδὲ διότι ‖ οὐ ταὐτὸν οὐσία καὶ ἐνέργεια, διέστη τῆς θείας οὐσίας ἡ θεία ἐνέργεια, ἀλλ' ἡ μὲν διάκρισις*

17 *πιστεύον ms.* 23-24 MT. *VII*, 7; LC. *XI*, 9. 25-26 *citatur ad marg.* MAXIMUS CONFESSOR. *Cfr. epist. 12, ad Ioannem Cubicularium* = *MG 91, 477 A. Sed videas potius* DAMASCENUM, *De Fide Orthod., III, 5* = *MG 94, 1000 D-1001 A.*

et rursus non unum numero divinum diceremus, sed tria vel plura, aperta contradictio esset et longe ab omni veritate assertio nostra poneretur. Nunc autem cum unum illud de natura accipiatur, quod vero numero iacet non de natura, sed de hypostasibus et de naturalibus operationibus; quae videbatur contradictio solvitur et nobismet ipsis veritatique consentientes permanemus. Quod autem illa increata sint, ratio ostendit, nullumque apud theologos increati ad increatum discrimen agnoscitur.

11. Unum est, vicissim, increatum, Deus unus, qui omnia illa naturaliter et eminenti modo possidet, eaque nobis per Spiritus Sancti sermones benigne aperuit. Verumtamen plura quae de Deo, convenienti ipsi diversitate, dicuntur, non sinunt te tranquillum quiescere, et de divisis rebus et separatis et loco seiunctis cogitationes efformas. Quare igitur inquietari non cessas si alium quidem Patrem dicis, alium vero Filium, alium adhuc Spiritum Paraclitum, et perfectum Deum unumquemque ipsorum adstruis? cum tamen diversitas hic clare in hypostases recidat, et nulla in ipsis communitas consideretur. At ob reverentiam Dei revelantis taces et sine ambagibus dogmati (unicitatis Dei) assentiris. Cur igitur tibi ipsi non plane cohaeres, credens etiam de naturalibus operationibus dictum esse: « Omnia quae Pater habet mea sunt, et clarificatus sum in eis », et existimans illa et multa et increata esse? Aut enim dubitare non licet cum agitur de naturalibus operationibus, qui minime dubitas cum de hypostasibus agitur, aut his licet non credere, quippe cum circa illa recte sentire nolis.

12. Attamen ignorare fateris quonam pacto haec intelligenda sint. — Optime quidem; ignorant enim omnes. At ignorantiae remedium non sane fuerit non credere, sed quaerere discere. Scriptum enim est: « Quaerite et invenietis ». Inveneris autem haec sub Spiritus Sancti disciplina. Audi sane theologos: « Numerus inducit differentiam, minime disiunctionem », mentali sc. operatione, quae unita disiungit. Non enim idcirco seiuncta ab hypostasi essentia erit, quia aliud essentia, aliud hypostasis est; neque ex eo quod essentia et operatio non sint idem, divina operatio ab essentia divina separanda erit, sed distinctio fictione mentis fit, unio au-

ἐπινοίᾳ, ἡ δὲ ἕνωσις πραγματική, ἀχώριστος. « Περὶ τὸ πᾶν γάρ — φησίν — ἡ ἐνέργεια, ταύτης δὲ ἀχώριστος ἡ οὐσία καθέστηκε ».

[ιγ']. *Σκόπει δὲ ὅτι ἔχει τὸ πῦρ φωτιστικὴν δύναμιν, ἀλλὰ καὶ τὴν θερμαντικήν, καὶ εἰς τὸ ἄνω δὲ φέρεται, καὶ τήκει δέ, καὶ ξηραίνει,*
5 *καὶ πολλὰ ἕτερα περὶ αὐτό, πρός τε τὴν οὐσίαν καὶ πρὸς ἄλληλα διαφέροντα· θερμαίνει μὲν γὰρ πολλά, φωτίζει δὲ μόνα τὰ ὄψιν ἔχοντα· καὶ ἃ μὲν φωτίζει, ἀχρόνως φωτίζει, ἃ δὲ θερμαίνει, ἐν χρόνῳ τῆς δυνάμεως μεταδίδωσιν. Εἰ δὲ ἦν ταὐτὸν ἡ θερμαντικὴ δύναμις τῇ φωτιστικῇ, τὰ μετέχοντα θέρμης μετεῖχον ἂν καὶ φωτός· ἀλλ' ἡ χεὶρ θέρμης μὲν*
10 *ἀντιλαμβάνεται, φωτὸς δὲ οὐδαμῶς. Τί οὖν; ὅτι αἱ δυνάμεις αὗται πρὸς ἀλλήλας διάφοροι, ἢ τῆς θερμαντικῆς χωρὶς ἡ φωτιστική, ἢ τῆς φωτιστικῆς ἴδοις ἂν διεσπασμένην τὴν θέρμην; Οὐδαμῶς.*

[ιδ']. *Εἰ δὲ ἐπὶ τῶν σωμάτων εὑρέθεσαν τοιαῦτα χωριζόμενα μὲν τῷ λόγῳ, μὴ διαιρούμενα δὲ τῷ πράγματι, τί ἂν εἴποις περὶ τῶν θείων,*
15 *ἐν οἷς αἱ ἑνώσεις τῶν διακρίσεων ἐπικρατοῦσι καὶ προκατάρχουσι, πάντως δὲ οὐδαμῶς διαιρέσεις καὶ κατατομὰς προσήκει λογίζεσθαι;*
Καὶ ταῦτα, πίστεως ἡγουμένης, δι' ἧς ἡ ἀλήθεια τοῖς ἀξίοις ἀποκαλύπτεται.

1-2 *ad marg. signatur* ANASTASIUS (SINAÏTA?), *sed inveniri non potuit.*

tem realis et inseparabilis est. « Etenim operatio — inquit — circa res omnes, ab ea autem inseparabilis essentia constituitur ».

13. Verum consideres oportet quomodo ignis vim sane illuminandi habeat, at etiam calefaciendi, et sese in altum ferendi, et emolliendi, et exsiccandi; multaque alia de ipso dici possunt quoad essentiam et inter se diversa. Calefacit namque multa, illuminat autem ea solum quae adspectum habent; et profecto quae illuminat, sine tempore illuminat, iis vero quae calefacit, in tempore efficaciam communicat suam. Sed si idem essent et calefactiva et illuminativa virtus, ea quae calorem participant, lucis quoque participes fierent; at manus calorem sane apprehendit, nequaquam autem lucem. Quid igitur? Ecquid quia hae ad invicem differunt virtutes, vel illuminativa absque calefactiva erit, vel calefactivam seiunctam ab illuminativa considerabis? Nullo modo.

14. Quodsi in corporalibus talia inveniuntur, discreta quidem ratione, re tamen ipsa non disiuncta; quid de divinis dixeris, in quibus ea quae uniunt superant et principatum obtinent super ea quae dividunt, divisiones autem et disiunctiones nullo prorsus pacto cogitare licet?

Et haec dicta sint, praeeunte fide, per quam veritas dignis revelatur.

III. – Observaciones

Conocemos, pues, por su lectura, este célebre escrito de Nilo Cabásilas, fundamento roquero de la teología palamita, presentado por él sin adornos, como la armazón escueta de un moderno edificio de cemento. Pero ya el solo título — aun a riesgo de que se le achaque de falta de sobriedad — nos descubre, sin lugar a duda, cuál es la meta deseada de su autor.

Necesariamente hemos de hacer algunas observaciones en mérito al valor teológico de este famoso documento, según nos parece que se desprenden de una lectura medianamente atenta.

1) La primera es, que el raciocinio de Nilo es bien claro, a primera vista; mas no tanto, si se ahonda un poco. Veámoslo según vamos haciendo el análisis de sus ideas.

Examinemos el valor de la palabra « naturaleza », conforme a la regla teológica — asienta el Tesalonicense (*núm. 1*) —, y hallaremos que puede encerrar tres significados. Porque tal vocablo, o bien denota una *persona*, o bien las *propiedades naturales* de ella; pero puede, además, tratándose de lo divino, designar al mismo *Dios* (*núm. 2*). Y en seguida deduce: pues habiéndose de entender en esta última acepción el dicho del Niseno, y hallándose incluído en la palabra « Dios » todo lo que hay en Él — esencia, personas, y naturales operaciones —, ¿qué mal se puede seguir a los que sostienen que la esencia divina y su operación son diversas, toda vez que a ésta la consideran tan increada como a la esencia misma? (*núm. 3*).

Pero esta claridad de presentación se enturbia poco a poco, al ir vertiendo como a gotas, por separado, el contenido de su nueva teología; primero, con la peregrina afirmación — puesta de manifiesto con grande escándalo (*núm. 4*) —, de que también las divinas Personas tendrían que ser creadas, de serlo la divina operación, diversa de la esencia, porque tampoco las Personas y la esencia divina son lo mismo, en sentir de los teólogos; y luego, con las múltiples pruebas de su aserto (*núm. 5*), que no dejan de ser verdaderos sofismas [1], aunque pretenda Nilo corroborarlo todo con la autoridad de Concilios y Santos Padres (*núm. 6*).

[1] A descubrir y rebatir tales engañosos argumentos van enderezados los escritos de Juan Cipárisiota, llamado el Sabio, y de Demetrio Cidonio; documentos inéditos que presentaremos en artículos sucesivos.

La misma confusión aparece luego en toda esa doble serie de argumentos, que intentan, según Nilo, hacer ver que hay diversidad, por una parte, entre la esencia divina y las divinas propiedades u operaciones (*núm. 7*), y, por otra, entre esas mismas operaciones divinas y cada una de las Personas de la Santísima Trinidad (*núm. 8*).

Examinando de cerca todo esto, ya no es tan claro como al principio parecía; pero menos aún en lo que sigue. ¿A qué ese empeño en probar ahora (*núm. 9*) que tanto la esencia divina como las divinas Personas y las operaciones naturales de la divinidad son algo increado? No precisamente por los dos primeros miembros de esta trilogía — cosa que naturalmente da Nilo como supuesta —, sino por causa del último, piedra basilar de su discurso. Por eso cree reforzar su pensamiento con el modo de expresarse de los Concilios ecuménicos quinto y sexto — segundo de Constantinopla y segundo también de Nicea — en la causa contra Orígenes. Pero esto no es sino un apoyo del raciocinio tras del cual va Cabásilas. Es como si dijera: tenemos en Dios tres cosas: esencia, personas, operaciones; todas ellas increadas y todas a una incluídas en la afirmación del Niseno, de que « nada hay increado *fuera de la naturaleza* de Dios ». No pueden, por consiguiente, los enemigos de Pálamas apelar al dicho del Obispo de Nisa, para oponer como creada la operación divina; no pueden, porque hay esas tres cosas en Dios (*núm. 10*), y todas ellas, aunque sea un misterio, no forman más que un solo increado (*núm. 11*). Precisamente porque todo esto constituye un altísimo misterio — el de la unicidad de la esencia divina sin contradicción con la pluralidad de las divinas Personas y de las divinas operaciones, nos dice Nilo —, hemos de confesarlo así (*num. 12*), dóciles siempre a la voz del Espíritu Santo, que acudirá en remedio de nuestra ignorancia, si se lo pedimos.

Por lo demás — termina como victorioso el teólogo cumbre del palamismo (*núm. 13-14*) —, en negocio tan grave algo podemos barruntar hasta por lo que pasa en el mundo sensible de las cosas: bien claro es el ejemplo del fuego, que siendo uno en sí, tantas operaciones abarca, diferentes en grado sumo, como son las de iluminar, calentar, subir a lo alto, reblandecer las cosas, o secarlas.

Tal es la extructura del escrito de Nilo Cabásilas, tan sencilla, al parecer, tan armónica y robusta en sus líneas fundamentales, pero tan confusa, endeble y hasta falsa, examinada despacio en sus argumentos « a la luz de la fe », que también él dice ha guiado

su pluma; de la fe, que — en frase suya — « a los dignos de recibirla descubre siempre la senda de la verdad ».

2) La segunda observación se nos echa encima, bien lógica, desde el título mismo del documento. « Los acindinianos — asegura Nilo — entienden mal el dicho de San Gregorio Niseno, de que ' nada hay increado fuera de la divina naturaleza ' ». Nada más obvio, por lo tanto, que espere el lector hallar en el escrito de Cabásilas la exégesis *recta* de las palabras aducidas. ¡Esperanza del todo fallida! Es verdad que al fin del *número 2* asienta Nilo la afirmación de que a la palabra « *φύσις* » da San Gregorio en ese pasaje la equivalencia de « Dios ». Pero cabe preguntar: ¿acaso los adversarios de Pálamas no la entendían también en el mismo sentido? ¿porqué no aduce siquiera un pasaje, bien puesto, de Barlaam, o de Acíndino, o de Nicéforo Grégoras, o de Argiro, o de tantos otros como impugnaban teológicamente la sorprendente orientación doctrinal del monje del Atos, tan innovador? Más aún: ¿porqué no nos presenta entero el pasaje patrístico y nos hace ver, por todo el contexto, que en la palabra « *φύσις* = *θεός* » quería abarcar el de Nisa la trilogía palamítica: esencia, personas, propiedades naturales o naturales operaciones?

¿Es esto lo que San Gregorio Niseno expresó tan apodícticamente en la fórmula propuesta? Veámoslo por un momento.

Va describiendo el Santo, y refutándolo a la vez, con todo detalle y sin prisa alguna, el falso concepto de divinidad que el hereje Eunomio se había formado, partiendo de la palabra « *ἀγεννησία* », como si el Hijo — a quien precisamente por ser Hijo no le compete el título de « *ἀγέννητος* » —, dejara por eso de ser Dios ([1]). Y luego, queriendo declarar positivamente algo de la naturaleza divina, dice contra Eunomio que se debe rechazar de ella cualquier antropomorfismo, aunque para entendernos digamos, por ejemplo, que Dios habló, que impuso nombres a las cosas, y otras expresiones semejantes. — Pero lo dice la Escritura, objeta Eunomio: « Dixit Deus: fiat lux », « Fiat firmamentum », « Cogantur aquae », etc. ([2]).

— Atiende bien, responde el Niseno: ¿a quién dice esto? ¿a sí mismo, imponiéndose a sí mismo un mandato? ¿y qué necesidad

([1]) Véase S. Gregorio Niseno, *Libro XII/2 contra Eunomio* = MG 45, 916-917.

([2]) Ibid., 977-981. (Cfr. Gen. I, 3; 6; 9).

tenía para eso de voz sensible, cuando ni la tenemos los hombres en tal caso? Ni para hablar al Hijo era necesaria al Padre la voz, que por fuerza ha de tener un medio para llegar al oyente. Pero ¿cuál pudo ser ese medio? « Si pensamos — dice literalmente San Gregorio — que el Padre pronuncia sus palabras por la boca y que en el oído del Hijo se opera la audición, ¿qué medio vamos a suponer que lleva la voz del Padre al oído del Hijo? Ese medio, una de dos: tiene que ser *creado* o *increado*. Creado no puede ser, toda vez que esas palabras ' Fiat lux ' las profiere Dios cuando ninguna criatura existe aún, y el Hijo, en cambio, sí. Pero increado, tampoco, « *ἄκτιστον δὲ πλὴν τῆς θείας φύσεως, οὐδέν* », *pues fuera de la naturaleza divina nada hay increado*. Luego ese medio no existe; luego entre el Padre y el Hijo no hay distancia alguna — que es a lo que va el raciocinio del Niseno —, sino perfectísima unión, o mejor dicho, « compenetración del inteligente con el inteligente por la identidad de las voluntades » (1).

¿Podría decirnos Nilo Cabásilas dónde entra para nada, en este pasaje de San Gregorio Niseno, ni la sospecha siquiera de la divina operación? Luego lo único que debemos entender *como increado* en este pasaje, admitida la equivalencia « *φύσις = θεός* » del téologo palamita, es la esencia común de las tres divinas Personas en contraposición a ese medio imaginario que no existe. Y es exactamente como lo entendían los adversarios de Gregorio Pálamas, que quiere refutar aquí Nilo. Y no basta, para entender lo contrario, añadir, en el *número* 5 de su escrito, que el autor de este dicho conoce muy bien la distinción de las tres cosas, esencia, personas, operación, y que sostiene, además, ser ésta increada. Es tan sólo afirmar, sin prueba alguna, cuando tan necesario era aducir al menos un paso de las obras del Niseno en tal sentido, para poder juzgar con pleno conocimiento de causa. Pero, a fe, que bien difícil hubiera sido poderlo hacer así.

Digamos ya de pasada, para terminar este punto, que Nilo Cabásilas se dejó llevar, en esta ocasión, del modo ordinario con que proceden los autores palamitas, unas veces afirmando apodícticamente, sin más, y otras, apoyando sólo sus ideas en el sonido material de las expresiones patrísticas o escriturarias, sin atender al contexto. El caso presente me confirma en esta apreciación,

(1) « *Ἀλλὰ τὴν τοῦ νοητοῦ πρὸς τὸν νοητόν, διὰ ταὐτότητος τῶν θελημάτων, ἕνωσίν τε καὶ ἀνάκρασιν* » (ibid., 981 BC).

que anteriormente había ya formulado, al tratar, en las cuestiones de la gracia, de algunos de los textos de Santos Padres, aducidos por Gregorio Pálamas [1].

3) Mas pasemos ya a una tercera observación. Yo diría que va íntimamente unida a la que precede, de la que se puede considerar quizás como una explicación, en cierto modo, necesaria.

Cuando el teólogo palamita habla de « operaciones divinas », ¿qué es lo que bulle en su mente? ¿a qué cosas aplica el apelativo de *operación*? No está claro, ni mucho menos, en el escrito de Nilo; como tampoco lo está en ninguna de las obras de Pálamas, hasta ahora conocidas, a lo que se me alcanza por su frecuente estudio.

Para Nilo Cabásilas, si atendemos al *número 7* del presente documento, operaciones divinas sería lo mismo que « divinas propiedades pertenecientes naturalmente a la divina esencia »; propiedades, que, por los ejemplos aducidos en los testimonios patrísticos, en que apoya sus razones el escritor, serían tales como la « *σοφία* », la « *ἀγαθότης* » y la « *θέλησις* » divinas. Es decir — parece bien claro —, los atributos de la divinidad. En esto se conforma plenamente con su maestro Pálamas, cuando, en los capítulos 82 y 83 de los *Ciento cincuenta* — su Suma teológica, por decirlo así —, nos describe « la bondad, la sabiduría, el poder, la divinidad y la majestad de Dios » como *divinas operaciones*, distintas de la esencia, como cognoscibles que son por las criaturas, mientras la esencia no lo es, pero que la están rodeando — « *πάντα τὰ περὶ οὐσίαν* » —, como algo inseparable de la misma [2].

Y, bien; si esto se entiende por divina operación, ¿qué tiene de particular que venga considerado como increado y eterno? ¿No fue el mismo Pálamas, quien, contradiciéndose enormente [3],

[1] Cfr. M. CANDAL, *Innovaciones palamíticas en la doctrina de la gracia.* « *Studi e Testi* », 123: *Miscellanea* GIOV. MERCATI, vol. III. Città del Vaticano 1946, pp. 87 ss.

[2] GREGORIO PÁLAMAS, *Capita 150 physica, theologica, moralia et practica.* Cap. 82-83 = MG 150, 1180 BD.

[3] Ya en estudios anteriores hice notar algunas de estas contradicciones del corifeo de la nueva doctrina. Cfr., v. gr., *Innovaciones palamíticas...* « *Studi e Testi* », 123, pp. 82-83, donde se hace mención de la contradicción de PÁLAMAS en el punto que ahora tratamos. Compárese el cap. 34 de los *Ciento cincuenta* (MG 150, 1142 D-1144 A) con el cap. 118 (ibid., 1201 D-1204 A) y con otro pasaje, muy característico, del Diálogo « *Teófanes* » del mismo PÁLAMAS (ibid., 948 BC). Otra contradicción, tam-

nos presenta, en el capítulo 34 de la citada obra, esos mismos atributos divinos de bondad, vida, sabiduría, eternidad y beatitud no como algo diverso de la esencia, ni como unido sencillamente con ella, sino del todo con ella identificado? Tan es así, que llega a decir explícitamente, que « lo que se puede pensar como bueno en Dios, reside en Él, o por mejor decir, *Él es la misma bondad...*, *y la vida misma, y la misma sabiduría* »..., y que, a su vez, « en nada estas cosas difieren entre sí, porque la bondad es la sabiduría, etc. »; para deducir, en consecuencia, con claridad meridiana, que « *en Dios la bondad es su esencia* », como lo mismo podría afirmar de los demás atributos [1]. ¿Quién va a negar, puestas así las cosas, que esas « operaciones divinas — como Nilo las llama con Gregorio Pálamas —, son algo increado? Luego es evidente que no está aquí el punto de la dificultad, que es, por cierto lo que en los escritos palamíticos, engendra tanta confusión.

La dificultad proviene, o mucho me engaño, de la fluctuación en la teología de los atributos divinos que tuvo siempre Pálamas y que transmitió íntegra a sus fieles seguidores [2]; pero, además, en haber incluído en el rango de operación divina — y con ese mismo nombre de « ἐνέργεια » — otras muchas cosas, relacionadas directamente con las criaturas, como la gracia, la deificación, la gloria de la divinidad mostrada a los hombres o, en una palabra, *la luz tabórica*. A todo esto Pálamas designa con el nombre de « divinas operaciones », y son en su sentir, los atributos, que pudiéramos llamar *operativos*, de los que casi exclusivamente él en sus escritos se ocupa. Bastará fijarnos, para quedar convencidos, en los capítulos 68 y 69 de los *Ciento cincuenta* [3], donde explícitamente se trata de la *gracia*, como una de las « divinas operaciones », que pueden ser infinitas, al revés de la esencia, que es una, según se dice en el capítulo que sigue [4]. Pues respecto del « lumen thaboricum », lo mismo. Es también una de las divinas operaciones real-

---

bién palmaria, sobre las procesiones divinas puede verse expuesta en mi obra *Nilus Cabasilas et theologia S. Thomae de processione Spiritus Sancti*. « *Studi e Testi* », 116. Città del Vaticano 1945, pp. 123-124.

[1] PÁLAMAS, *Ciento cincuenta capítulos...*, cap. 34 = MG 150, 1142 D-1144 A.

[2] Muy bien lo notó M. JUGIE en su *Theol. Dogmat. Christ. Orient.*, II, Parisiis 1933, pp. 78-79.

[3] MG 150, 1169 AC.

[4] Cap. 70 = MG 150, 1169 CD.

mente diversas de la esencia, pero de ella inseparables, eterno, increado, siempre refulgente, como que se identifica con la gracia deífica, y lo mismo con la gloria del Señor y la beatitud de los Santos [1].

Todo esto sí que negaban los esforzados paladines de la doctrina tradicional que fuese increado y eterno. Pero de todo esto — que era el eje de las encarnizadas disputas del siglo XIV bizantino — ni una palabra en el escrito de Cabásilas, que por eso desorienta tanto. ¿Porqué lo hizo así? ¿Es que entrevió quizás — buen teólogo como era — lo frágil de la posición palamítica en punto tan central, y prefirió, por lo mismo, acumular argumentos para probar *en general* que las operaciones divinas son increadas? ¿Quién le iba a contradecir, si los ejemplos que ponía eran las divinas perfecciones? ¿Acaso no son éstas la esencia misma de Dios?

4) Cuarta y última observación. No podemos pasar por alto la afirmación de Nilo — tan apriorística, según creo —, de que los Santos Padres unas veces nos dicen que hay una sola cosa increada, y otras, en cambio, que hay tres [2]. Parece preocupado Cabásilas con la idea, fundamental para su intento, de hacer ver cuán razonable es que la operación divina sea también increada y no la esencia sola. Por lo tanto, si demuestra que, en algún modo, se puede decir que hay más de un increado, lleva gran ventaja en su camino.

Pero claro está que en sana teología la fórmula presentada por Nilo es inadmisible. En el lugar en que la aduce, la palabra « *τὸ ἄκτιστον* » (*τρία τὰ ἄκτιστα*), precisamente porque lleva antepuesto el artículo y por todo el contexto, a buen seguro que hay que entenderla como un *substantivo* y, por otro lado, no parece que pueda ser aplicada sino a las tres Personas de la beatísima Trinidad. Mas la fe nos asegura que el Padre, el Hijo, y el Espíritu Santo no son tres increados, sino uno solo, de la misma manera que no son más que un solo Omnipotente, un solo Eterno y un solo Señor. Como cuando

[1] Para no multiplicar las citas, que serían incontables, de los escritos palamitas, basta aducir, como compendio de todas ellas, los *Anatemas* y las *Aclamaciones* de la *Domínica*, así llamada, *de la Ortodoxia*, introducidos en 1352 para hacer oficial la nueva doctrina. Pueden verse en las ediciones no católicas del « *Triodio* », y un buen resumen de ellos, más a mano, en M. JUGIE, *Theol. Dogmat. Christ. Orient.*, II, pp. 132-137.

[2] Léase atentamente el *número 1* del documento.

decimos que el Padre es Dios, y que el Hijo es Dios, y que Dios es también el Espíritu Santo; y, con todo, no pensamos en tres dioses, sino en uno solo.

Por eso fácil es de hallar textos y más textos patrísticos, que nos indiquen lo primero, es decir, que lo increado es uno solo; mas es de todo punto imposible dar con un solo pasaje, que, apoyando la afirmación de lo segundo, nos venga a decir que las cosas increadas son tres. Diríase que buen cuidado tuvo Nilo Cabásilas de no alegar testimonio alguno explícito en favor de su tesis. Acudimos, por ejemplo, a San Juan Damasceno, téologo clásico en explicar por menudo la terminología doctrinal de la fe — verdadero precursor, diríamos, del escolasticismo —, y nos hallamos con que, queriendo al principio de su gran libro *De la Fe Ortodoxa* tratar de lo que es Dios, nos asegura *in terminis* que debemos creer en un solo Dios, Omnipotente, Eterno, que es « *ἓν ἄκτιστον* », la sola cosa increada que puede existir (1). Pero en vano seguimos leyendo todo el capítulo para encontrar la fórmula « *τρία τὰ ἄκτιστα* », y eso que va describiendo, una por una, las tres divinas Personas. Solamente al dar la acepción de la palabra « *ἀγένητος* », contrapuesta a la otra similar « *ἀγέννητος* », afirma que el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo convienen sólo en la significación de la primera, que quiere decir « non factus », o lo que es lo mismo, *increado*, y sólo entonces aplica a las tres divinas Personas como *adjetivo* la voz « *ἄκτιστοι* », equivalente a la otra de « *ἀγένητοι* ». « *Ὁμοούσιοι γάρ* — escribe — *καὶ ἄκτιστοι ὑπάρχονται* » (2).

Pero si Nilo no alega pasaje alguno de los Padres, parece que encuentra apoyo, más adelante en su discurso (3), en lo que tiene trazas de ser la citación de un himno litúrgico, con la particularidad de no haber duda de que se hable en él de las tres divinas Personas. « *Ἀλλὰ καὶ κατὰ τὰς ὑποστάσεις* — dice — *τὸ θεῖον ἄκτιστον. Ψάλλομεν γὰρ ἐπ' ἐκκλησίας· Τρία ἄκτιστα ὑμνῶ* ».

Y a fe que el lector se pregunta admirado: ¿mas dónde es posible que se encuentre tal fórmula? Y de nuevo aquí he de confesar que mi búsqueda por los libros litúrgicos ha sido totalmente de resultado negativo. Porque encuentro, eso sí, infinidad de expresiones — todas ellas teológicamente legítimas — de esta o

(1) S. Juan Damasceno, *De Fide Orthod.*, I, 8 = MG 94, 808 BC.
(2) Ibid., 817 B.
(3) Téngase en cuenta el *número 9* del documento.

parecida forma: « *Ἅγιε Πάτερ, ἅγιε Λόγε, ⟨ἅγιε⟩ Πνεῦμα, παναγία ἄκτιστε, Τριὰς ἀμέριστε* » (1), donde la palabra « *ἄκτιστε* » afecta por junto — en singular, por tanto —, a toda la Santísima Trinidad. Aun alguna vez hallo la forma literaria más parecida a la que pone Nilo, como en este pasaje: « *Τριάδα σέβω τὴν ἄκτιστον* » (2). ¿Qué más? a veces hasta tropezamos en esos himnos litúrgicos con la forma sugerida por la palabra « *τρία* », como en el caso siguiente: « *Συνάναρχα τρία... ὁμόθρονα μέν, ἀμερίστου μιᾶς δὲ θεότητος... δοξάζω... τὰ πρόσωπα* » (3), o en el otro, que dice: « *Τρία μιᾶς φύσεως ὑμνῶ πρόσωπα αὐθυπόστατα* » (4). Pero es bien claro que, hallándose en estas frases puesto explícitamente el substantivo *πρόσωπα*, no pueden entenderse las palabras « *συνάναρχα* » y « *αὐθυπόστατα* » sino como adjetivos, que se multiplican, no según la forma, sino según las personas a quienes afectan. En cambio, la forma substantivada, traída por Nilo Cabásilas, « *τρία τὰ ἄκτιστα* » no aparece en los libros litúrgicos ni en un solo caso. Vemos, por consiguiente, lo endeble que es la argumentación del « *ἄκρος θεολόγος* » del palamismo.

Con estas observaciones creo que podemos apreciar en su justo valor este documento, básico en la nueva teología del siglo XIV, en la Iglesia bizantina separada, que, después de seis centurias, aún no ha pasado de moda.

Roma, 25 marzo 1957
Anunciación de la Virgen María

MANUEL CANDAL, S. J.

(1) *Minea*, I, 13 setiembre (ed. Roma 1888), p. 148.
(2) *Minea*, II, 6 diciembre (ed. Roma 1892), p. 395.
(3) *Minea*, II, ibid., p. 399.
(4) *Triodio*, Oficio del sábado « *τῆς ἀπόκρεω* » (ed. Roma 1879), p. 22.

L'azione politica del patriarca di Peć Arsenio Črnojević dal 1682 al 1690

Introduzione

La personalità del patriarca serbo Arsenio III Črnojević (c. 1643-1706) [1] è stata finora considerata nel mondo serbo, specialmente al tempo della lotta per l'unità e l'indipendenza nazionale, con apprezzamenti del tutto opposti: il clero lo esaltava, mentre gli storici liberali lo degradavano fino a tacciarlo di tradimento del popolo serbo, per il fatto che con la sua fuga, dopo la caduta di Belgrado l'8 ottobre 1690 nelle mani dei Turchi, portò con sè migliaia di famiglie serbe, spopolando in questo modo il cuore della Serbia classica, odierna provincia di Kosovo-Metohija, popolata ora in prevalenza da Albanesi. È comprensibile l'atteggiamento di ambo le parti giacchè ciascuno di loro mette in risalto solo dei fatti determinati senza tener conto di tutti gli altri e soprattutto senza tener conto del complesso storico del tempo.

[1] *a)* Arsenio Črnojević era della stirpe principesca dei Crnojevići. Nella Cronaca zmajeviciana (P. Kolendić, *Andrija Zmajević o Patrijarhu Arseniju III*, in « Glasnik Skopskog Učenog Društva II » [1927], p. 291) si legge: « ...quelli [dei Crnojevići] che rimasero in Montenegro [mentre una parte di essi si trasferì, a causa dell'oppressione turca, prima in Cattaro e poi in Perast insieme con i Zmajevići] conservandosi cristiani, ancor oggi governano come principi le proprie terre. Da questi nacque in Cetine Arsenio, patriarca di Peć, della Terra serba, bulgara, della Bosnia ed Albania... ». Pare che gli storici serbi non volessero dare credito nè a questa testimonianza nè alla testimonianza delle cronache serbe, in una delle quali si legge per es.: « Arseni III, 21 patriarca, chiamato Črnoevič, era infatti dalla Črna Gora [Montenegro] e dalla stirpe gloriosa... » (Lj. Stojanović, *Stari srpski hrisovulji, akti, biografije, letopisi, tipici, pomenici, zapisi i drugo*, in « Spomenik Srpske Kraljevske Akademije », Beograd, 3 [1890] p. 108: I. Ruvarčev letopis.). Sebbene fosse lo stile dei tempi che i personaggi che uscivano dall'oscurità, amassero dichiararsi

Solo recentemente anche alcuni dei cattolici presero interesse per la sua figura, ricca di conseguenze storiche per quanto riguarda le sorti della Chiesa Cattolica nella odierna comunità dei popoli della Jugoslavia.

---

appartenenti a qualche famiglia famosa dei tempi passati, come p. es. il falso despota Djordje Branković e gospodar valacco Serban Cantacusino, ciononostante, la spiegazione di J. Radonić pare che sia la più equa per quello che riguarda il patriarca Arsenio: « I Crnojevići erano in Montenegro e prima e dopo il patriarca Arsenio III, ma è difficile stabilire se fossero o no della famiglia principesca [vladalački] dei Crnojevići ». Lo stesso si può dire anche del patriarca Arsenio III. Finchè fu nel territorio balcanico, Arsenio come i suoi predecessori non segnò il proprio cognome. Questo suo cognome lo cominciò ad usare solo quando entrò in relazioni più strette con l'Occidente, dove i prelati usavano firmarsi con il cognome. Così, per la prima volta Arsenio si sottoscrisse nella lettera indirizzata al monastero di Ravanica il 19 maggio 1689: « Arsenio Črnojević, per divina grazia arcivescovo di Peć e patriarca di tutti i Serbi, Bulgari, della Dalmazia, Travunia [Herzegovina], Isole Britanniche [Vretanijska Ostrva], del Litorale occidentale, della Podravina Bianca ed altri... (J. Radonić, *Rimska kurija i južnoslovenske zemlje*, Beograd, 1950, p. 349). — Bisogna però osservare che Andrea Zmajević dichiara Arsenio appartenente alla « stirpe gloriosa » molto prima che costui entrasse nelle relazioni coll'Occidente. E lo stesso potrebbe valere anche circa la lettera di Arsenio al Monastero di Ravanica. Pare perciò che J. Radonić conceda troppo poco con la constatazione: « *Non è senza probabilità* che Arsenio fosse discendente della "linea laterale dei Crnojevići" (Ibidem).

b) Circa il luogo di nascita, Arsenio stesso scrisse di essere « di Cetinje » [« od Cetina roždeni(i)em »]. Lo testimonia anche Andrea Zmajević nella sua Cronaca. Bisogna però tener presente che la cittadina di Cetinje cominciò a formarsi solo nel sec. XIX, e perciò prima aveva un significato più generico, indicante tutta la pianura circostante, nella quale abitavano varie tribù montenegrine. La tradizione popolare indica in quella di Bajice, il luogo di nascita di Arsenio, nel secolo forse chiamato Alessio (v. R. Veselinović, *Arsenije III Crnojević u istoriji i književnosti*, Beograd, 1949, p. 5-7 con le note e l'indicazione delle fonti).

c) Quanto alla data di nascita, abbiamo già scritto nell'« A proposito della lettera del patriarca di Peć Arsenio III all'arcivescovo di Antivari Andrea Zmajević » (OCP, XXII 1956, num 1-2, p. 46, n. 1-3) che prendiamo come punto di partenza la data della morte di Arsenio, 6 novembre (27 ottobre) 1706, la testimonianza della Cronaca zmajeviciana del 1675, secondo la quale egli teneva il governo spirituale, sebbene avesse *soltanto 32 anni*, e una iscrizione, la quale afferma che egli « tenne il trono patriarcale di Peć anni 32 », dunque dal 1674. Sarebbe quindi salito al trono patriarcale già a *31 anni di età*, e morto a *63 anni*. Il suo anno di nascita

Difatti, l'opera di Arsenio ebbe per la nazione serba ed in riflesso anche per la nazione croata ed ungherese conseguenze tali, che solo ora è possibile valutarle. In una parola, senza Arsenio, il problema degli Slavi meridionali non si sarebbe acuito nel problema « jugoslavo » nel suo significato limitato di convivenza di due nazioni dei Serbi e dei Croati nel suo aspetto religioso-nazionale. Tutto ciò per il semplice fatto che senza Arsenio la migrazione dei Serbi nelle terre della Corona di S. Stefano nel 1690 sarebbe stata insignificante e non avrebbe potuto conservare il suo carattere dissidente, nel quale risiede l'essenza del conflitto serbo-croato.

Nel presente studio ci si è limitati a presentare Arsenio Črnojević nel periodo più critico della sua lotta per sostenere l'indipendenza e l'integrità del suo patriarcato, cioè durante la guerra asburgo-turca del 1682-1690. Di qui apparirà la ineluttabilità della sua fuga definitiva nel campo austriaco, e insieme, malgrado ciò la sua geniale figura politica.

La guerra turca del 1682

La guerra dell'impero ottomano contro gli Asburgo (1682-1699) raggiunse il culmine critico sotto le mura di Vienna. Il gran visir Qara Mustafà portò i suoi soldati e gli ausiliari ungheresi e tatari contro Vienna, e la tenne cinta d'assedio dal 13 luglio al 12 settembre del 1683.

In tale doloroso frangente la corte imperiale di Vienna si pose disperatamente in cerca di alleanze, puntando specialmente sulla

ci pare quindi di doverlo fissare *nel 1643*. L'unica testimonianza in contrario, per quanto ci è noto, sarebbe una iscrizione nel monastero Šišatovac (Sirmio), dove si legge: « Arsenio III, dopo *73 anni* di vita andò dal Signore » (v. R. Veselinović, op. cit., p. 8, n. 11). Siccome il numero 73 non è scritto in cifra araba ma in caratteri slavi, crediamo possibile un errore o di iscrizione o di interpretazione.

d) Nel presente studio, senza alcun pregiudizio riguardo all'origine di Arsenio, abbiamo creduto bene di adottare la grafia da lui stesso con l'uso consacrata: Črnojević. È di forma slavo-ecclesiastica e perciò consona all'uomo che tutta la vita dedicò alla Chiesa (v. Lj. Stojanović, *Stari srpski zapisi i natpisi*, vol. IV [1923] p. 225 N. 7258; K. Subotić, *Ugovori izmedju Leopolda I i srpskog naroda*, in « Letopis Matice Srpske » 184 [1895] p. 5-9).

Repubblica Veneta. Gli ambasciatori austriaci Della Torre e de Martinitz in collaborazione con l'apocrisario del papa Innocenzo XI (1676-1689) spiegarono in questo tutta la loro attività. Ma Venezia si sentiva troppo esausta dall'ultima guerra di Candia (1646-1669) per mettersi in un nuovo rischio.

Intanto Qara Mustafà subì la sconfitta sotto Vienna. Volto in fuga dalle truppe polacche e imperiali, riunite sotto gli ordini del re polacco Jan Sobieski e del granduca Carlo di Lorena (1674-1697), il gran visir pagò con la vita l'onta della sconfitta, e fu strangolato in Belgrado per ordine del sultano.

Questo fatto e la considerazione che Venezia avrebbe potuto trovarsi isolata a cospetto dei Turchi dopo che essi avrebbero fatto la pace con l'Austria, decisero il Consiglio dei Dieci a concludere il patto di alleanza con l'Austria il 5 marzo 1684 a Linz.

Due erano le clausole importanti del patto: che nessuno degli alleati facesse la pace separata, e che si permettesse alla Repubblica di riconquistare i territori che aveva perduto nell'ultima guerra (1).

Venezia stimò questo ultimo punto troppo impreciso. Perciò già al 20 dello stesso mese impose al suo ambasciatore Domenico Contarini di far includere la seguente aggiunta esplicativa: « Quod inter provincias ad regnum et coronam Hungariae jure avito spectantes aut ab eodem vel nunc vel olim dependentes, solum in Dalmatia ea, quae serenissimae reipublicae Venetae armis a Turca recuperabuntur, ejusdem dominio reunientur et caedent » (2).

Ragusa si spaventò per la propria sorte, ora così chiaramente minacciata dalla Repubblica veneta, essendo stata essa sotto il protettorato turco. Difatti, comunicando Contarini al governo veneto l'aggiunta fatta, spiega: « Le parole sopra il Turco volse il cancellier [Strattman] specificare riguardo ai Ragusei. Io non feci mostra d'intendere perchè vostre eccelenze restino in libertà di forzare quella piccola repubblica a riconoscere la Veneta sovranità togliendola dalla protettione del Turco » (3).

La repubblica di Ragusa si affrettò a mandare a Vienna il 22 aprile 1684 il suo senatore Rafaele Ladislao Gozze-Gučetić,

(1) S. LJUBIĆ, *Odnošaji medju Republikom Mletačkom i Dubrovačkom od početka XVI st. do njihove propasti*, in « Rad Jugoslavenske Akademije Znanosti i Umjetnosti », Zagreb, 53 (1880) p. 176.

(2) Ibidem.

(3) Ibidem.

affinchè per mezzo dell'ambasciatore spagnolo De Borgomanero esprimesse, prima le congratulazioni per le vittorie conseguite e poi chiedesse la protezione dell'imperatore Leopoldo I (1657-1705), in quanto re di Ungheria. Fu concluso il patto il dì 20 agosto 1684, e in esso si legge tra l'altro: « ...ut sacrae suae maiestatis, qua regis Hungariae antiquissima protectione hactenus per vim Turcicam aliquantisper interpolata, posthac iterum et quasi postliminis gaudere et frui possint, submisse petendo, ut memorata respublica in priorem protectionem augustissimae domus caesareae et regiae recipiatur... » (1).

Mentre Ragusa prometteva agli Asburgo « fidelissimam clientelam » (2) dice maliziosamente P. Valieri, provveditore generale di Dalmazia nella sua relazione del 19 gennaio 1685, essa mandò in pari tempo gli ambasciatori a « baciare le ciabatte del sultano » in segno di fedeltà (3).

Il doppio gioco dell'Austria con Venezia appariva chiaro, e Venezia ormai non poteva contare che sulle proprie armi per ottenere dalla guerra nella quale si era messa, l'esito che si era prefisso. Risultò allora una crescente competizione tra l'Austria e Venezia riguardo alle regioni in discussione.

Così diventò il patriarcato di Peć la terra di contesa tra i due alleati. Il dissidio era fomentato da Ragusa. Essa tirò fuori i documenti, dai quali risultava che tutte quelle regioni dell'Erzegovina, alle quali Venezia aspirava, appartenevano alla Corona di S. Stefano, essendo allora denominati Ducato di S. Saba (4). La corte di Vienna aveva essa stessa le conferme di ciò che asserivano i Ragusini, ma per allora non poteva spingere la propria azione militare verso l'Erzegovina. Si accontentò perciò di mandare in Ragusa il proprio rappresentante, il colonello Domenico Coradino, lasciando alla sua discrezione la preparazione del terreno in suo favore, col monito però di non provocare Venezia (5).

L'attività dei due contendenti fu subito intensa: Venezia e Ragusa gareggiavano nell'acquistarsi le simpatie delle tribù mon-

(1) Ibidem.
(2) Ibidem, p. 177.
(3) Ibidem, p. 178.
(4) Ibidem, p. 177.
(5) J. Tomić, *Patrijarah Arsenije III Crnojević prema Mlečićima i Ćesaru* (1685-1695), Beograd, 1906, p. 76-77; S. Ljubić, op. cit., p. 68-69, 70, 71.

tanare dell'Erzegovina, del Montenegro e dell'Albania. Risultò però infruttuoso ogni sforzo di Ragusa, a causa della doppia politica che conduceva. Essa infatti, inviava soccorsi in viveri e munizioni alle truppe turche, ordiva tradimenti dei piani veneziani nelle operazioni militari contro i Turchi, mentre le tribù aspettavano impazienti il momento di attaccare i loro secolari nemici. Tutte le promesse o annunzi di pronto soccorso delle armate imperiali, da parte di Ragusa, non avevano altro fine che distogliere le tribù dalle azioni militari in favore di Venezia (1).

Lo sforzo di Venezia era specialmente diretto ad acquistarsi i capi e i vescovi, gli unici che potessero assicurare la concordia tra le tribù montanare spesso in lotta tra di loro, ed indirizzarle per una azione comune sotto la bandiera di San Marco (2).

I provveditori veneti del litorale trovarono nei vladiki (= vescovi) di Erzegovina e di Cetinje ottimi collaboratori. Specialmente Rufim (1653?-1685) ed il suo successore Visarion Borilović (1685-1689) diedero loro buoni servigi (3).

Passarono gli anni dal 1684 al 1689. Venezia continuava sempre negli stessi sforzi, ogni qual volta vedeva distrutti i suoi piani dalle azioni militari di Sulejman, pascià di Erzegovina (poi Gran Visir), e bisognava di nuovo aiutare ed animare le tribù montanare. Intanto però l'esercito imperiale penetrava sempre più profondamente nel centro della Turchia europea: nel 1686 cadeva Buda, nel 1687 Agria, nel 1688 Belgrado, e nel 1689 era già nel cuore della Serbia stessa.

Il territorio del patriarcato di Peć veniva così di anno in anno ad essere direttamente sotto il fuoco di tre forze, che si disputavano la vittoria. I cronisti serbi tramandarono ai posteri le grida di lamento di quei tempi apocalittici, di cui essi erano testimoni immediati: «Guai! Quanti erano allora i dolori per il popolo cristiano... » (4). «Guai a noi! In quegli anni erano guerre crudeli,

(1) J. Tomić, op. cit., p. 80; S. Ljubić, op. cit., p. 75-77: relazioni del provveditore di Dalmazia al Senato di Venezia del 1688 sull'attività di Ragusa contro Venezia.

(2) F. Ongania, *Il Montenegro da relazioni dei provveditori veneti*, Roma, 1896, p. 12-13, 13-23, 32-33, 37, 41, 42, 45-47, 52; J. Tomić, op. cit., p. 81-82.

(3) Ibidem.

(4) Lj. Stojanović, *Stari srpski zapisi i natpisi*, vol. I (1902), p. 443 N. 1876.

versamento di sangue e saccheggio del popolo cristiano da parte dei maledetti turchi e dei tedeschi, e il popolo serbo si disseminò per tutta la terra... nell'anno 7195 [1687] » ([1]).

Per la pace in Peć

Quando Arsenio, dopo aver passato la Pasqua in Gerusalemme (8 aprile 1683) ([2]), tornò verso la fine dell'anno in Peć, la sottomissione canonica del suo patriarcato a quello di Gerusalemme, presumibilmente fatta in quell'occasione ([3]), gli dava la sensazione

([1]) Ibidem, p. 442 N. 1872.

([2]) Arsenio partì per Gerusalemme il 13 (3)* settembre 1682. Si legge infatti ne « *Il diario del viaggio in Gerusalemme del patriarca Arsenio Črnojević* »: « Dopo questo ci alzammo il mattino, del mese di settembre, e arrivammo nel terzo giorno [del nostro viaggio] in Šaškovac... E partimmo da Šaškovac nel [l'anno] 7191, dalla Natività di Cristo 1682, nel mese di settembre, [il giorno] 3... » (St. Novaković, *Dnevnik patrijarha Arsenija Crnojevića o putovanju u Jerusalim 1683 godine*, in « Glasnik Srpskog Učenog Društva » XXXIII (1872) p. 184(-190). Egli trascorse la Pasqua (8 aprile 1683) in Gerusalemme, poichè si trovava ivi ancora il 22 marzo, come attesta una sua nota in un codice serbo di Gerusalemme: « Affinchè si sappia, nell'anno 7191 [1683] venni io umile arcivescovo di Peć ad onorare il santo sepolcro del Signore ed altri luoghi santi per cancellare i miei peccati. Allora reggeva la sede della città di Gerusalemme il patriarca, nostro fratello, kyr Dositheos, mentre io peccatore Arsenio reggevo la sede serba in questi tempi travagliati e violenti. Sottoscrissi con la mia propria mano nel mese di marzo, *il giorno* 22, nell'anno 7191 » (Lj. Stojanović, op. cit., I [1902] p. 432 N. 1815).

* Qui ed altrove, la data tra parentesi è la originale, secondo il calendario giuliano.

([3]) Arsenio, scrivendo il 21 aprile 1690 ai Serbi di Komoran (oggi Komárno), li chiama « autentici ministri della santa Chiesa Orientale di Gerusalemme ». Ciò ha senso solo nella supposizione della dipendenza canonica della Chiesa di Peć dal Patriarcato di Gerusalemme, dichiarata da Arsenio, viene naturale il pensarlo, in occasione del suo pellegrinaggio nella Città Santa (St. Dimitrijević, *Odnošaji pećskih patrijaraha s Rusijom u XVII veku*, in « Glas Srpske Kraljevske Akademije » 58 (1900) p. 283; *Glasnik Skopskog Naučnog Društva*, II, parte I., p. 108: lettera di Arsenio ai Serbi di Komoran [non ci era possibile consultarla]. Nota: Dimitrijević nell'op. cit. non parla delle relazioni di Arsenio con Gerusalemme, ma si domanda solo, perchè egli usi la espressione sopramenzionata. Ad ogni modo pare che le relazioni tra la gerarchia serba e il patriarcato di Gerusalemme durassero fino alla morte dei due patriarchi, Dositeo e Arsenio: *Δοσιθέου Ἱεροσολύμων κλήρῳ καὶ λαῷ Βελιγραδίου προτρεπτική*, a. 1705 (*K. Δελικάνης, Πατριαρχικῶν ἐγγράφων*, III, *Σερβικά* Costantinopoli, 1905, p. 678-680, N. 1350-1355).

che il suo patriarcato sarebbe stato preservato da maggiori mali di quelli che già portava la guerra, con l'eliminare la minaccia continua del Fanar [1]. Trovò però il paese in condizioni cambiate: si era già dopo la vittoria di Vienna.

Arsenio si trovava dinanzi a problemi di estrema gravità: davanti allo spettacolo del crollo improvviso e imprevisto della potenza turca, mai verificatasi fino allora in tale misura — quale sarebbe stato il domani del patriarcato di Peć?

Si ponevano le domande: sarà la salvezza del patriarcato nella tempestiva alleanza coi vincitori, per trarre poi vantaggi politico-religiosi? Quale dei due alleati preferire: Veneziani o Austriaci? Certo, nessun legame sentimentale teneva la popolazione, insieme coi loro pastori, soggetta al vecchio regime, che era sempre più corrotto e opprimente.

In questi frangenti si dimostrò Arsenio Črnojević, come mai per l'innanzi, all'altezza della sua carica di patriarca di « tutte le quattro regioni » [2], Non perse di vista nessuna parte del vasto territorio dove erano i suoi fedeli, neppure quelli che erano ormai sotto le autorità austriache. Per mezzo dei suoi monaci, arrivò dapertutto. Lo stesso fronte di battaglia non creava ostacolo insuperabile ai suoi messi-calogeri, uomini di estrema resistenza fisica [3], ottimi conoscitori del paese e della popolazione; tutto era messo a servizio di una mente, pronta e duttile alle circostanze impreviste, e fissa continuamente al fine. Tra la folla anonima vi erano dei capi, colla missione di ambasciatori presso le varie corti dei patriarchi, degli imperatori, degli zar, dei principi ... e dello stesso papa. Uno di questi era l'archimandrita Isaia del monastero di S. Paolo di Monte Athos, come lo prova la sua storia, di cui parleremo in seguito.

In questo modo erano fornite ad Arsenio le notizie sul progresso delle armi degli austriaci e dei veneziani, sulla intolleranza dei cattolici riguardo alle chiese ortodosse in Morea ed in Ungheria: « E nelle città che hanno preso le armate imperiali e veneziane

(1) Tenendo presente che il patriarca di Gerusalemme era il grande Dositeo (1669-1707), Arsenio poteva davvero sperare di avere in lui un potente protettore contro l'intromissione della gerarchia Costantinopolitana nei suoi diritti.

(2) Lj. Stojanović, op. cit., p. 440, N. 1859: iscrizione dell'anno 1686.

(3) J. Šimrak, *Borba za vjersko i crkveno jedinstvo od prvih vijekova do g. 1695*, Zagreb, 1932, p. 97-98.

dai Turchi in Ungheria e in Morea, alle sante chiese che si trovano del rito greco... i papisti insegnavano l'adesione alla unione, ad altre invece la conversione nei ' kosteli ' (chiese latine) » [1].

La fervente ricostruzione dell'organizzazione ecclesiastica cattolica nelle terre liberate, col ristabilirsi delle diocesi, il restauro delle chiese, la propaganda all'unione tra gli ortodossi, che non rare volte per eccessivo o errato zelo arrivò fino a imporre il rito latino agli orientali, era intesa da Isaia come una minaccia agli ortodossi, ai quali venivano a mancare tutti i mezzi, dopo che si erano trovati tagliati fuori dell'ordinamento turco: « Ed è questo il fatto reale ed autentico in conoscenza dei santissimi patriarchi e di tutta la gerarchia di Peć, di aver deliberato i papisti di trasformare tutte le metropolie ed episcopati che hanno preso dal giogo turco, dividendoli in diocesi, in chiese romane, coi loro vescovi romani, e sradicare e cacciare via il clero ortodosso... » [2].

In questa luce guardava Arsenio Črnojević la libertà che gli portavano le armi cristiane, specialmente quelle degli Austriaci. La sua politica era il bene del patriarcato di Peć e conseguentemente del suo popolo, che nel campo pratico comportava il rispetto alle autorità costituite. Si mostrò perciò comprensivo alle richieste dei Veneziani per avere in Cetinje come successore del defunto vladika Rufim (29 ottobre 1685) il loro amico Visarion, se ciò poteva giovare a Peć. Costui rese non piccoli servizi alla causa veneziana fra le tribù del Montenegro [3], rimanendo intanto fedele al suo patriarca ed alieno al clero latino [4].

I seguenti fatti meritano però un'attenzione e una critica maggiore, perchè contribuiscono a rilevare il genio politico di Arsenio.

(1) N. Kapterev, *Priezd v Moskvu Pavlovskago athonskago monastyrja archimandrita Isaii v 1688 godu s gramotami ot prežde byvšago Konstantinopol'skago patriarcha Dionisija, serbskago patriarcha Arsenija i valachskago gospodarja Ščerbana s pros'boju, čtoby gosudari osvobodili ich ot tureckago iga*, in « Pribavlenija k izdaniju tvorenij svjatych otcev v russkom perevodě », Moskva, 44 (1889), p. 280-281: relazione dell'archimandrita Isaia in Mosca, 23 sett. 1688. Il testo è riportato nella nostra traduzione letterale dal russo.

(2) Ibidem, p. 281. Nostra traduzione dal russo.

(3) J. Tomić, *Dve rasprave iz istorije Crne gore*, p. 6-7, n. 2-4.

(4) Del vladika Visarion, infatti, non c'è nessuna menzione nelle relazioni del clero latino del litorale, se non incidentalmente al 1688 appena.

Vediamo prima di tutto i fatti, così come sono riferiti nelle relazioni dei provveditori veneti del litorale balcano-adriatico, destinate al senato veneto affinchè decidesse in merito.

In quella situazione politico-militare importava assai alla Repubblica che le popolazioni, tradizionalmente bellicose, dei territori balcanici di sua influenza, agissero sempre più secondo le sue intenzioni. Seguiva perciò con occhio vigile ogni mossa dei capi religiosi ortodossi, certamente i più influenti presso il proprio gregge.

Così, il provveditore veneto di Cattaro, Antonio Zeno scoprì per mezzo dei suoi confidenti, come allora si chiamavano le spie venete, una certa agitazione nel clero di Peć, che non lo poteva lasciare tranquillo. Addì 24 gennaio 1686 potè comunicare al Senato: « Alcuni confidenti (però) mi mottivano che le premure del Patriarca procedono per haverli il Primo Visir insinuato di cooperare col mezzo dei suoi prelati e Calogeri, acciò li Cristiani del Confine si conservino in fede verso il Gran Signore [= Sultano], con promessa di sollevarli dall'angarie e di farli godere altre gratie, onde tanto più conosco necessario di rinforzare l'applicazione per ottenere le possibili notitie... » (1).

Il Primo Visir, di cui si fa qui parola, era Sulejman Murvetović oriundo di Mileševo, allora in Erzegovina, salito a quell'alto grado nella gerarchia turca certamente prima del 24 gennaio 1686, giorno in cui Zeno ne diede notizia al Senato (2). Egli mantenne la parola. Difatti il 21 febbraio Zeno comunicava: « Hussain Sanzacco di Ducagini, a cui è stata conferita l'autorità sopra la provincia di Karcegovina [dopo che Sulejman fu elevato a Gran Visir] ha ricevuto incarico del suddetto supremo ministro ad asternersi dall'angarie contro Cristiani... » (3).

Del mutamento della condotta delle autorità turche nei paesi limitrofi a Venezia, il clero serbo doveva certamente saperne il motivo e le cause. Il provveditore veneto tastò il polso al vladika Visarion. Non risulta che il provveditore abbia saputo qualche

(1) J. Tomić, *Patrijarah Arsenije...*, p. 83, n. 24.

(2) Ibidem, p. 84, n. 26: « Di maggior importanza e riflesso stimo ad ogni modo la sostituzione nella carica di Primo Visir di Solimano Murvetovich, Turco nativo da Milossevo, Castello della Provintia di Karzegovina ». Comunicato di Zeno del 24 gennaio 1688.

(3) Ibidem, p. 84, n. 26: comunicato di Zeno del 21 febbraio 1688.

cosa. Solo nel maggio dello stesso anno (1686), prima di partire per Peć, Visarion si sentì obbligato di dare qualche ragguaglio, cercando di rassicurare il provveditore veneto. Il 13 maggio 1686 la comunicazione di Zeno al Senato era la seguente:

« Da questo [primo visir] fù nel mese di Febbraio [!] decorso espressamente chiamato in Adrianopoli il Patriarca di Pech, ch'essendo ritornato alla propria ressidenza ha invitato con ogni sollecitudine li Vescovi di Harcegovina et altri suffraganei per tenir con li medesimi una conferenza. Ciò mi partecipa il vescovo di Cetine, qual voleva nella corrente settimana qui capitare, ma essendoli pervenute le sudette commissioni dal suo superiore, in fretta s'è da lui trasferito, et quando ritorni procurarò di sottrahere li discorsi, che fussero seguiti » (1).

È necessario precisare alcuni fatti menzionati sopra, lasciando per ora da parte ogni interpretazione. Il primo è l'andata di Arsenio ad Adrianopoli, poco dopo la nomina del nuovo primo visir, Sulejman Murvetović (2). Il secondo è il cambiamento di rotta del governo locale turco riguardo ai cristiani, intorno al 21 febbraio (3), e poi il ritorno di Arsenio da Adrianopoli, come lo attesta la sua presenza nel monastero serbo di Osogov il 3 marzo dell'anno in corso (4), dove trovò tanto disordine nell'amministrazione della Chiesa (5) e da dove iniziò il suo giro di visite canoniche per i monasteri e chiese del suo patriarcato. Si noti ancora che Visarion si affrettò di andare a Peć, come risulta in base alla data del ritorno di Arsenio, *solo due mesi dopo*, nella settimana che precede il 13 maggio, la data della comunicazione di Zeno.

Dopo un mese di assenza, tornato alla sede, Visarion ebbe un altro colloquio con il provveditore che voleva sapere l'argomento trattato nella conferenza dei vescovi in Peć. Il suo comunicato al

(1) Ibidem, p. 83, n. 24.

(2) Ibidem, p. 84, n. 26; cfr. p. 276, n. 2.

(3) V. p. 276, n. 3.

(4) La cronaca del monastero di Osogov (Macedonia) al giorno 3 marzo (21 febbraio) 1686 riferisce: « Arsenio, per grazia di Dio arcivescovo di Peć e patriarca di tutte le quattro regioni. La nostra umiltà scrive, affinchè sia noto ad ognuno che volesse capire questo nostro manoscritto, come per il volere di Dio abbiamo voluto noi umile arcivescovo di Peć etc. passare le regioni di tutte le terre serbe, marittime e bulgare, dateci per grazia dello Spirito, santo e vivificante... » (Lj. Stojanović, op. cit., p. 440 N. 1859). Nostra traduzione letterale dallo slavo-serbo eccl.

(5) Ibidem, p. 440, N. 1860.

senato del 16 giugno rivela il dire di Visarion: « La premura dimostrata dal Patriarca di Pech col chiamarlo alla di lui presenza, derivò dall'oggetto di farsi somministrare alcune contribuzioni raccolte anco dagl'altri Prelati per trasmetterle poi al Patriarca di Costantinopoli in supplemento del tributo solito corrispondersi alla Porta... » (1).

E per essere ancor più persuasivo, Visarion continua nella relazione del provveditore:

« Ha riferito esso Vescovo la propria costante divotione promettendo che li Montenegrini et altri popoli a lui soggetti saranno sempre pronti d'accorrere per unirsi alle Pubbliche Armi et egli in persona con loro, quando venisse attaccato Castel Novo [Ercegnovi], esprimendo il gran desiderio che nutriscono non solo i cristiani di Harcegovina, Montenegro, ma della Servia (per dove egli è passato ultimamente) circa quell'impresa, asserendo constantemente che tutti all'hora insorgerebbero contro i Turchi, il che di presente non possono pratticare sin che sussiste nelle mani degl'inimici la Piazza medesima... » (2).

In una parola, Visarion, protesta la fedeltà alla Repubblica, avverte però sinceramente, che per ora è impossibile aspettarsi l'intervento armato della popolazione in favore della causa comune: sarebbero stati sacrifici inutili finchè i Turchi tengono Erzegnovi (Castel Novo). Fino a dicembre dello stesso anno, niente di nuovo. Il 6 dicembre Zeno comunicò al Senato una notizia improvvisa:

« Anco il Patriarca di Pech mi ha fatto pervenire esser la di lui intentione risoluta di portarsi fra pochi mesi ad habitare in Cettine et andar invigorendo li Cristiani di quelle parti ad insorgere con lui, e si va disponendo per mandar ad unirsi al Kavalier Gianco in Dalmatia cento cavalli ben montati, non potendo sofferire li mali trattamenti de Turchi, quali in questi ultimi giorni li hanno interdetto l'officiatura delle chiese e l'amministrazione de sacramenti; anzi attrovarsi lui fuori del proprio convento con molto seguito di Calogeri per non incontrare strapazzi e vilipendi... » (3).

Ai fatti suesposti la interpretazione più ovvia sarebbe quella che diede già J. Tomić nella sua opera su « Il patriarca Arsenio III Crnojević di fronte ai veneziani e l'imperatore »: « ...Erano [i Ragusini] gli attori principali nel preparare lo scontro [tra l'Austria e Venezia], nel quale il patriarca faceva la parte da *bonomo* e *serbo*,

(1) J. TOMIĆ, *Patrijarah Arsenije...*, p. 85, n. 27.
(2) Ibidem.
(3) Ibidem, p. 86, n. 30.

ma da cattivo politico che non penetra nei fini reconditi di quelli che lo sfruttano... » (1).

J. Radonić, benchè non analizzi l'operato di Arsenio in questo periodo, ma se ne formi l'opinione dai fatti occorsi in altre circostanze, non ammette un siffatto giudizio, ma caratterizza l'azione di Arsenio in questo periodo con queste prudenti parole: « Arsenio seguì con attenzione l'azione dell'Austria e della Repubblica veneta » (2).

L'attento esame delle fonti dirà di più; e cioè, non solamente seguì, ma ne fu uno degli agenti principali.

Prima di tutto osserviamo alcune imprecisioni di Visarion nell'esposto che il 16 giugno 1686 Zeno inviò al Senato. Lui afferma di essere stato chiamato da Arsenio per portargli, così come anche gli altri prelati dipendenti da Peć, i contributi dovuti al patriarca ecumenico di Costantinopoli (3), il quale ne avrebbe avuto bisogno per soddisfare ai propri obblighi verso la Porta. Invece, il patriarca serbo non aveva alcuna obbligazione verso quella sede perchè lui stesso aveva acquistato il riconoscimento dei poteri patriarcali dalle autorità turche (4). Inoltre, tutti gli sforzi di Arsenio erano diretti per poter sottrarsi alla Chiesa Costantinopolitana, e perciò probabilmente si decise per un viaggio in Gerusalemme, non scevro di pericoli, proprio all'inizio della guerra, che solitamente dava al

(1) Ibidem, p. 71. Nostra traduzione letterale dal serbo; il corsivo è nostro.

(2) J. Radonić, *Rimska kurija i južnoslovenske zemlje*, Beograd, 1950, p. 382.

(3) J. Tomić, *Patrijarah Arsenije...*, p. 85, n. 27.

(4) Così il Ferman del sultano Mahmud I (1730-1754), il quale *riconferma e rinnova* al patriarca serbo Arsenio IV Šakabenta (1725-1748) nel 1731 i diritti che avevano i *suoi predecessori*, attesta anche i diritti che ebbe Arsenio Črnojević. L'introduzione del Ferman, infatti dice: « ... Arsenio [Šakabenta] patriarca di Peć e dei luoghi circonvicini che dipendono da lui, presentando il suo berat [privilegi] mi prega affinchè gli sia rinnovato... ». E così, « fin quando il patriarca pagherà alla cassa del sultano 70.000 āqči all'anno, potrà tenere in virtù dello stesso contratto, come lo facevano *già i patriarchi precedenti*, tutto quello che appartiene alle chiese come affitto, cioè: le vigne, campi, boschi, monasteri, case... e nessuno lo potrà disturbare in questo » (Dj. Daničić, *Ferman Arseniju IV Šakabenti*, in « Glasnik Društva Srpske Slovesnosti », Beograd, 11 [1859] p. 181, 185, § 23). Nota: āqče = bianco, cf. gr. áspron; essi si contavano a borse (= kīse), ciascuna contenente 500 āqči. Nel sec. XVII un āqče valeva meno di un terzo del ducato veneto.

Fanar maggiori possibilità di pretesti per esigere contributi anche da Peć.

In secondo luogo, mentre Visarion afferma che il patriarca, appena tornato da Adrianopoli ([1]) chiama con sollecitudine i prelati in Peć, lui stesso parte solo due mesi più tardi, facendo però in modo che la sua partenza risulti a Zeno improvvisa ed urgente.

A maggiormente infirmare la simulata urgenza sta il fatto che i contributi, Arsenio li aveva dovuti già versare in febbraio, quando era stato dal nuovo primo visir Sulejman Murvetović. Infatti non era senza scopo il simulare a Zeno questa premura. Arsenio voleva fargli capire, a mezzo di Visarion, che le promesse di pace del governo turco egli le stimava solo parole e che intanto restava fedele a Venezia.

Il terzo travisamento della realtà fu l'annuncio del prospettato trasferimento di Arsenio in Cetinje, sotto la protezione dei Veneziani, trasmesso da Zeno al Senato il 6 dicembre 1686 ([2]).

Anzitutto pare strano che, mentre si trova già « fuori del proprio convento e con molto seguito di Calogeri per non incontrare strapazzi e vilipendi... » ([3]), decida di rifugiarsi a Cetinje *solo dopo alcuni mesi*. Del resto, l'intero annuncio non è altro che la perfetta descrizione del funzionamento di una solenne visita canonica, come il diritto turco concedeva al patriarca ([4]). Gli stessi

([1]) V. p. 277, n. 1 e 4.

([2]) V. p. 278, n. 3.

([3]) Ibidem.

([4]) V. p. 13, n. 4; Dj. Daničić, op. cit., p. 184: « § 14. Il patriarca oppure i metropoliti, quando vanno a raccogliere dagli infedeli [djauri] le contribuzioni annuali, possono cambiare le vesti, passando per luoghi pericolosi, e anche portare le armi; e in questo non li possono molestare » nè le autorità civili nè militari « e non solo loro, ma nemmeno i loro uomini ed altri che con essi viaggiano... § 19. Il patriarca può portare lo scettro ed altre insegne del suo rango... ». (Nostra traduzione letterale dal serbo). Ecco, poi, le testimonianze di due vescovi cattolici del litorale balcano-adriatico riguardo alla visita canonica di Arsenio nella primavera del 1673. Andrea Zmajević, scrivendo alla S. Congr. Prop. Fide il 9 febbraio 1673, dice: « ... aviso all'EE.VV. di essersi dato ad intender il Nuovo Patriarca di Pech [non lo era ancora, ma svolgeva solo le funzioni patriarcali in sostituzione del vecchio e malato patriarca Massimo], di voler venire a visitarmi, capitò egli questi giorni all'improvviso nelle parti della mia Diocese... Capitando egli dunque a Cattaro con una *comitiva di trenta persone...* », che erano, come risulta dalla lettera, i suoi monaci. (V. Ar-

motivi che consigliavano di presentare la situazione come precaria, consigliavano anche di presentare la visita canonica come una specie di fuga, per poter essere accolto dalle autorità venete con benevolenza e così svolgere il suo ministero di pastore anche tra il gregge fuori dai confini turchi.

Dunque, la reale situazione era ben altra, e cioè, che il patriarcato, pur nel calore della guerra, godeva di una insolita tranquillità. E per conservare una tale tranquillità, conquistata dalla diplomazia di Arsenio, tutta la gerarchia del confine veneziano si astenne da allora fino all'anno 1689, da ogni attività politica in favore della Repubblica veneta. Anche quando cadde Castel Novo (Ercegnovi) nelle mani dei Veneziani nell'agosto 1687, nessun sollevamento tra gli ortodossi, promesso da Visarion, ebbe seguito. Le relazioni dei provveditori veneti infatti non registrano più nessun vladika e tanto meno il patriarca di Peć, fra i fautori della loro politica. Ricominciano soltanto nel 1689, quando la situazione politico-militare in Turchia era completamente cambiata.

Alla domanda infine, chi era il promotore della pacificazione tra la popolazione ortodossa e il governo turco, la risposta è intuitiva. Proprio la presenza di Arsenio ad Adrianopoli e l'immediato ordine di Sulejman Murvetović a Husain-aga di astenersi dai soprusi contro i cristiani (1) rivela lui come agente principale di questa distensione fra le autorità turche e la popolazione, dipendente da Peć.

Come conclusione di questo primo squarcio di tempo tra il 1684 e il 1688 nel periodo di guerra turco-austro-veneta (1683-1699), appare evidente la politica religioso-nazionale di Arsenio: essa è

---

chivio Prop. Fide [A.P.F.], scritti orig. rif. nelle Congregazioni generali dell'8 maggio, 13 giugno 1673, vol. 440, f. 614r e 617r). Lasciando, Arsenio, il dominio veneto e inoltrandosi nel territorio turco, i suoi monaci diventano fieri cavalieri. Scrive il Vescovo di Mercana, Antonio Primi-Primojević, il 25 maggio 1673 alla Propaganda: « Al passaggio fatto per la mia Diocese dal Patriarca di Pech Schismatico... mi da mottivo... a dar parte all'EE.VV.... qualmente passò con *la comitiva di trenta persone a cavallo* ... Io per termine d'urbanità volevo andar a riceverlo e guadagnarmelo per amico, conforme a quello che] fece Mon Sig.re Arcivescovo d'Antivari [A. Zmajević]; mà essendo precorsa la fama che teneva ordini del Gran Sig.re [Sultano] per ridur tutti li Cattolici al rito Schismatico, ho schivato l'occasione di non incontrarlo... » (V. A.P.F., ibidem, f. 515r-v).

(1) V. p. 276, n. 3.

autonoma, appoggiata sulla lealtà verso le autorità esistenti, e accondiscendente solo in apparenza alle mire politiche dei Veneziani, in quanto ciò poteva assicurare la sua autorità e giurisdizione sul clero e il popolo nelle zone critiche: nel litorale balcano-adriatico. Il fine supremo dell'opera di Arsenio si dimostra ancora una volta la conservazione della Chiesa di Peć e del suo gregge.

Ciò per tre motivi: il regime turco era sempre ancora abbastanza forte per stroncare ogni ammutinamento, mentre l'esistenza del patriarcato di Peć era condizionata dalla fedeltà del patriarca verso le autorità vigenti; d'altra parte, ad un avvicinamento deciso, anche se per intanto segreto, verso i Veneziani, lo distoglieva anche l'enigma austriaco, e cioè il poter prevedere quale sarebbe stato il successo delle armi imperiali, e quale configurazione statale sarebbe sorta nella nuova situazione in cui sarebbe venuto a trovarsi il patriarcato di Peć; in fine, la diffidenza di Arsenio Črnojević e della gerarchia serba in genere verso Roma, era già forse il motivo intimo per cui Arsenio indugiò a intraprendere nuove strade, per niente entusiasta della liberazione che si prospettava.

Ricorso a Mosca

La sconfitta dei Turchi sotto Mohač il 18 agosto 1687 determinò con le sue conseguenze una tale perplessità nella gerarchia ortodossa di Peć che pareva non avesse più altro programma che salvare il salvabile.

Due fattori, seguiti dopo la battaglia di Mohač allarmarono Arsenio: i torbidi interni dovuti alla ribellione di Jeghen-pascià, prefetto della provincia di Rumelia, cominciati in Costantinopoli nel settembre del 1687 e allargatisi poi per tutta la penisola, tanto da rendere problematica la stessa esistenza dello stato turco in Europa; e il proclama dell'imperatore Leopoldo I (1657-1705) ai popoli cristiani della Turchia del 6 e del 16 settembre 1687, affinchè insorgessero contro gli oppressori (1).

L'improvvisa prospettiva di un crollo della potenza ottomana che da secoli teneva in servitù i popoli cristiani recava al patriarca serbo solo nuove preoccupazioni. Arsenio, mentre piangeva le

(1) R. Lopašić, *Slavonski spomenici*, in «Starine Jugoslavenske Akademije Znanosti i Umjetnosti», Zagreb 30 (1902) p. 78 N. 65.

immani rovine e vittime, causate dalle armate turche in ritirata e dal caos interno, doveva guardare con ansia l'avvicinarsi delle armate cristiane, rappresentanti le due potenze cattoliche: l'Austria e Venezia. Le sorti del patriarcato gli parevano essere legate alle sorti dell'impero ottomano:

« Se i Romani avranno ancora un po' di fortuna », dirà l'archimandrita Isaia, l'interprete del pensiero di Arsenio all'interrogatorio consolare di Mosca, « e se faranno ancora qualche cosa importante col Turco, e prenderanno in proprio potere le terre dei popoli ortodosso-cristiani, togliendole dal giogo turco, oppure conquisteranno [la stessa] Costantinopoli, allora questi cristiani ortodossi... cadranno in una situazione peggiore di quella [sperimentata] sotto i Turchi, e la santa fede greco-ortodossa perirà del tutto e sarà sradicata... » (1).

Intanto Arsenio stesso fu vittima del caos di Jeghen-pascià. Ne diede una relazione alla Congregazione di Prop. Fide l'arcivescovo Pietro Bogdani con la lettera del 28 maggio 1688:

« Nella passata quaresima pure di quest'anno », cioè tra il marzo ed aprile del 1688, « il Patriarca di Pech Serviano volendo correggere un più perito suo Callogiero indiscretamente, battendolo a modo dei Turchi. Detto Callogiero datosi in disperatione, si fece Turco, e con alcuni suoi seguaci venne di notte tempo, e sacchegiò la Chiesa più suntuosa dei Serviani detta Gracianitza, ove si trova recondito il tesoro del Patriarcato, nella cupola, coperta di piombo, cumulato dal tempo di Giorgio Despot: levò via cento mila tallari in circa fra gl'effettivi, argentaria, croce d'oro, con preziosissime pietre, pastorali, mitre richissime et altre preziosissime massarizie sopra nove carriche de giumenti. Il tutto ricuperato da Jeghen-Bassà, quale fece anche prendere il Patriarca, e si dice che aspramente corretto lo menò seco cavalcando su l'animale di Balaam, e volendolo decapitare, querelandosi il Callogiero, che erano denari dell'Imperatore di Vienna per far militia: è che erano anche nove nascondigli di richezze straordinarie nella cupula: però fù necessitato il Patriarca dare in agionta anche dieci milla Tallari per salvare la vita e la Chiesa ché non sia da Barbari demolita » (2).

(1) N. KAPTEREV, op. cit., p. 280.

(2) A.P.F.: Scritt. rif. nei Congr. (1669-1760). Servia, I. f. 185-186; St. KAIINË, *A proposito della lettera del patriarca di Peć Arsenio III all'arcivescovo di Antivari Andrea Zmajević*, in « OCP » XXII (1956) n. 1-2, p. 54-55, n. 2 a. Affermammo allora che la lettera fosse inedita. Ma quando ricevemmo in gentile omaggio l'opera del Prof. Dr. Rajko Veselinović, già citata nel presente studio nella n. 1 b, trovammo in parte riprodotta anche questa lettera, sebbene senza una precisa indicazione della fonte.

Non è senza interesse presentare il seguito della lettera, per il giudizio che Pietro Bogdani dà di Arsenio:

« Corre voce tra li Serviani che sudetto Patriarca, oltre li suoi sudditi, vogli cercar aiuto anche da me e miei poveri sacerdoti, per risarcir in parte il danno: dicendo che io Arcivescovo son anche Patriarca Latino, e che si deve procedere pari passu con lui nel dare il Tributo. Servendomi dell'avviso, vado molto cautelato, facendomi omnibus omnia. Dio benedetto mi preservi dalla persecuzione di quest'angelo ribelle, in tempo di tanta necessità de Pastori a maggior gloria di Dio, e pienezza d'ogni buon servizio di VV.EE. » (1).

L'arcivescovo di Skopje rivela, dunque, con la sua lettera l'esistenza della propaganda austriaca nella Serbia. È assai improbabile però, che Arsenio fosse munito di « denari dell'imperatore di Vienna per far militia »: il calogero aveva tutti gli interessi di calunniarlo. Del resto, Leopoldo I non aveva tanti mezzi per sprecarli nelle imprese di dubbio successo, mentre gli mancavano per i bisogni urgenti ed immediati della campagna militare stessa e della ricostruzione del paese rovinato.

***

A questo punto le fonti del tempo ci rivelano un'azione politica di alcuni capi religiosi e civili del mondo ortodosso della Balcania con la Moscovia, allora unico baluardo dell'ortodossia. In esse vi si delinea un vero piano di liberazione nel quale spiccano, oltre i due ex-patriarchi di Costantinopoli, Dionigi IV (IV.1687-17.X.1687) e Giacomo I (17.X.1687-3.III.1688), il primo rifugiato a Bucarest e il secondo a Galatz, anche il gospodar valacco Šerban Cantacusino (c. 1640-1688), l'archimandrita Isaia del monastero serbo di S. Paolo del Monte Athos e colui che più di tutti ci interessa, Arsenio Črnojević. Secondo J. Radonić era inoltre a parte dell'azione anche il falso despota serbo Djordje Branković con il corriere del patriarca, il monaco serbo hadži Jefrem.

Tra gli storici serbi che cercarono di stabilire la parte che ebbe nel piano Arsenio Črnojević, vi furono I. Ruvarac con « I Frammenti sul Conte Djordje Branković e sul Patriarca Arsenio Crno-

(1) Ibidem.

jević » (1) e particolarmente J. Radonić nella sua opera su « Il conte Djordje Branković e i suoi tempi » (2).

La posizione dei due storici, per quello che riguarda Arsenio è sostanzialmente identica: il patriarca serbo fu solamente un gregario dell'agente principale Serban Cantacusino. Anzi, I. Ruvarac dubita persino, se Arsenio abbia avuto qualche parte nel piano, avendo sospettato dell'autenticità della lettera di Arsenio agli zar moscoviti: essa sarebbe stata contraffatta da Isaia sulla falsariga della lettera di Serban indirizzata agli zar.

Contro il dubbio ed il sospetto di I. Ruvarac stanno le seguenti dichiarazioni dello stesso Arsenio Črnojević. Dal diario « delle discussioni durante i colloqui con gli uomini della corte imperiale nel paese dell'imperatore [austriaco] » dell'ambasciatore moscovita presso la corte di Vienna, Kuzma Nikitič Nefimonov, il 10 maggio 1696 risulta che Arsenio disse: « ...ricordava [Arsenio] anche le sue lettere scritte a Mosca nel 7196 [1688], e (portate) dall'archimandrita Isaia, (in nome) delle (autorità) spirituali e civili di tutta la terra serba, con la dichiarazione di umile sudditanza alla V. Signoria, [ricordando anche] l'invio delle lettere a lui stesso per quell'affare... » (3).

Ancora, dal diario dello stesso ambasciatore, il 29 settembre 1697: « Egli, il santissimo [Arsenio], ricordava quell'omaggio di sudditanza verso la V. Signoria di tutto (il mondo) ortodosso, spedito a Mosca per mezzo dell'archimandrita Isaia nel 7196 [1688], e le benigne e rassicuranti lettere di V. Signoria intorno alla liberazione di tutti gli ortodossi dal giogo pagano » (4).

Per quanto riguarda poi il dubbio che si potrebbe avanzare sulla fedele trascrizione della lettera da parte di N. Kapterev nel « L'arrivo a Mosca... dell'archimandrita Isaia nel 1688 » (5), crediamo si possa ammettere al massimo qualche imprecisazione nella trascrizione. L'originale ci è stato inaccessibile.

(1) Ruvarac Ilarion, *Odlomci o Grofu Djordju Brankoviću i Arseniju Crnojeviću Patrijarhu s tri izleta o takozvanoj velikoj seobi srpskog naroda*, Beograd, 1896, p. 53.

(2) Radonić Jovan, *Grof Djordje Branković i njegovo vreme*, Beograd, 1911, p. 313-322.

(3) Pamjatniki diplomatičeskich snošenij drevnej Rossii s deržavami inostrannymi, t. VIII: Pamjatniki diplomatičeskich snošenij s rimskoju imperieju (1695-1699), Sanktpeterburg, 1867, p. 113-114.

(4) Ibidem, p. 309.

(5) N. Kapterev, op. cit., p. 275-277.

Ora, in che cosa consiste il « piano Serban » di J. Radonić, nel quale Arsenio figura come semplice gregario?

J. Radonić considera prima di tutto, per concretizzare il piano di liberazione nel tempo, le date che offrono le fonti: 15(5)* maggio 1688 — la lettera di attestato sulla origine nobiliare « despotica » di Djordje Branković, consegnatagli a Bucarest da hadži Jefrem da parte di Arsenio Črnojević; 24 (14) maggio 1688 — la partenza di Isaia da Costantinopoli; 4 giugno (25 maggio) 1688 — la lettera di Arsenio agli zar moscoviti; 14 (4) giugno 1688 — la lettera di Serban agli stessi.

Egli trovò che il tempo, concesso dalle date come risultano dalle fonti, non permette lo svolgimento di un piano, dicendo: « Non è possibile che tra il 14 maggio e il 25 maggio, cioè in undici giorni: Isaia potesse venire da Carigrad [Costantinopoli] in Bucarest si intendesse Serban con lui ed altri, mandasse un corriere al patriarca serbo, il quale si sarebbe messo d'accordo coi metropoliti e avesse scritto la lettera del 25 maggio per gli zar » (1).

Da questo inciso appare evidente che Radonić esaminando nella sua opera prima di tutto la figura di Djordje Branković, il quale si trovava alla corte di Serban Cantacusino in Bucarest:

a) collocò la preparazione del piano alla corte di Serban,

b) ne fece lui l'attore principale,

c) vide il piano essere improvvisato: vedendosi Serban attanagliato dagli Austriaci, la venuta casuale di Isaia, diretto a Mosca per chiedere l'elemosina, gli suggerì l'idea di servirsi di lui per cercare l'aiuto di Mosca,

d) e stabilì che la relazione tra Serban e il patriarca Arsenio avrebbe dovuto effettuarsi per mezzo del « despota » Djordje Branković.

Siccome però il tempo indicato dalle date delle lettere era, secondo lui, assolutamente insufficiente per l'attuazione del piano, così egli cercò di allargarlo, abolendo prima di tutto la data della lettera di Arsenio agli zar, il 4 giugno (25 maggio) 1688 e fissandola contemporanea alla lettera-attestato di Djordje Branković, cioè al 15 (5 maggio).

(*) Come abbiamo notato al n. *2* (p. *273*), qui ed in seguito, la data tra parentesi è la originale, secondo il calendario giuliano.

(1) J. RADONIĆ, *Grof Djordje Branković*... p. 321.

A giustificare l'operato, J. Radonić si appella al dubbio di I. Ruvarac, riguardante la fedeltà della copiatura della lettera di Arsenio agli zar da parte di N. Kapterev.

In questa maniera, essendo la lettera di Arsenio di nove giorni di anticipo sulla partenza di Isaia da Costantinopoli, quando costui giunse a Bucarest, il piano doveva essere almeno in parte già concordato, e Isaia risulterebbe così solo un messaggero, e per di più occasionale. A conferma, J. Radonić, stimò come corrispondente alla verità non la prima deposizione di Isaia durante l'interrogatorio consolare del 23 (13) settembre 1688 in Mosca, nella quale affermava di essere stato mandato dal legittimo patriarca di Costantinopoli ecc. per un'importante missione politica, ma la seconda del 25 (15) novembre 1691, quando disse di essere partito dal proprio monastero di Monte Athos, diretto a Mosca per chiedere elemosina, fermandosi a Bucarest, dove Serban e il patriarca lo costrinsero di portare le loro lettere agli zar (¹).

Secondo J. Radonić, i negoziati per concordare il piano di ricorso a Mosca, se lo abbiamo interpretato bene, si sarebbero dunque svolti nel modo seguente:

Serban Cantacusino, dispiacente di diventare suddito dell'Austria cattolica che con i suoi eserciti gli premeva sulle frontiere, ideò un piano di ricorso alla Moscovia. Guadagnò a quell'idea l'ex-patriarca Dionigi, e per mezzo del despota Djordje Branković anche il patriarca Arsenio Črnojević. Acciò fu incaricato hadži Jefrem che intanto doveva andare da Arsenio per incarico di Djordje Branković. Arsenio in accordo coi propri metropoliti e laici più distinti, accettò la proposta. Mentre consegnava al hadži Jefrem l'attestato per Giorgio Branković, gli diede anche la lettera per Serban, ndirizzata agli zar moscoviti, tutti e due i documenti con la data del 15 (5) maggio 1688. Avuta la lettera, Serban e Dionigi scrissero le loro, e obbligarono Isaia, che intanto veniva a Bucarest, diretto a Mosca per chiedere l'elemosina, di portarle a Mosca, dandogli le necessarie istruzioni.

Il debole fondamentale della tesi di J. Radonić sta nell'averla localizzata in Bucarest. Ciò lo costrinse ad inserire nell'affare anche Djordje Branković con il suo corriere hadži Jefrem, e a ritoccare una delle date riferite dai documenti.

(¹) N. Kapterev, op. cit., p. 313.

Quanto a Djordje Branković, non esiste di lui la minima traccia nei documenti che riguardano il piano di liberazione. Di conseguenza esula dalla missione Serban-Arsenio anche lo hadži Jefrem. Perciò, pur ammettendo un possibile sbaglio di Kapterev riguardo alla data della lettera di Arsenio agli zar, non c'è nessun valido argomento per poterla far coincidere con il presunto attestato, destinato da Arsenio a Djordje Branković.

Riguardo alla partenza di Isaia da Costantinopoli il 24 (14) maggio 1688, è da notare che J. Radonić, accettando la seconda versione di Isaia come vera, non accettò però la sua dichiarazione di esser partito dal suo monastero di Monte Athos. Del resto vide erroneamente Costantinopoli come punto di partenza nella dichiarazione di Isaia, secondo l'esposizione di I. Ruvarac nei suoi « Fragmenti... »: « Il hetman [Mazepa] rimandò l'archimandrita al trasporto militare dal luogotenente Leontij Romanovič Nepl'ujev, nell'interrogatorio del quale il 28 agosto, Isaia disse, di essere partito per Mosca il 14 maggio, e che un anno prima c'era in *Costantinopoli* tra i Turchi e in tutto il popolo un gran caos... » [1].

Tra l'affermazione di Isaia di esser partito per Mosca il 14 maggio, e « che un anno prima c'era in Costantinopoli un gran caos », non si vede un nesso necessario per concludere che Isaia partisse da Costantinopoli.

Bisogna tener presente, inoltre, che già dal 3 marzo 1688 sedeva sul trono ecumenico Callinico II, di cui Isaia non sa nulla. Quando egli trovò in Galatz, ormai sulla via Bucarest-Mosca, il deposto patriarca Giacomo, pare lo credesse non solo legittimo, ma anche in carica. Si presentò difatti agli zar, dicendo di esser stato mandato in primo luogo da lui, mettendo così in secondo ordine l'ex-patriarca Dionigi, che in seguito riuscirà ancora a riacquistare il trono, e di cui portava persino la lettera di supplica. Dunque non sarebbe stato al corrente dei cambiamenti avvenuti in Costantinopoli nel periodo che seguì il febbraio 1688. A che scopo, altrimenti valersi presso gli zar di un patriarca che risultava deposto, e del quale non portava nessuna lettera di raccomandazione, se avesse saputo chi fosse il patriarca in carica?!

Inoltre le notizie sugli avvenimenti di Costantinopoli che Isaia riferisce, sono tutte del periodo precedente il 3 marzo 1688, e li

(1) Ibidem, p. 265.

poteva sapere benissimo dai due ex-patriarchi incontrati in Valacchia; egli dice per esempio: « È venuto Gegen [Jeghen] con esercito in Costantinopoli, deponendo sultano stesso [Maometto II, e vi salì Sulejman II il 2 novembre 1687] ... Mai prima vi era un tale caos; le truppe di Gegen però non facevano male ai Greci, ai quali toglievano solo dei beni. Al patriarca Giacomo hanno preso dieci borse di efimki, e lui se ne andò nella terra valacca, in Galacy... » (1). È nient'altro!

Cosa dire riguardo alle due deposizioni di Isaia negli interrogatori di Mosca, fra loro apparentemente contraditorie? Attenendosi ai dati dei documenti risulta:

La missione riguardo al piano era confidata *solo* ad Isaia come ad ambasciatore e non come ad un semplice messaggero. Lo prova l'impegno con cui si dedicò alla missione, e si ha di ciò una prova chiara nella sua prima deposizione, fatta in Mosca il 23 (13) settembre 1688, e la fiducia che ebbero in lui e Arsenio e Serban, come appare dalle rispettive lettere (2). Di più, egli non si limitò ad essere solo il portavoce di Serban e dei due patriarchi Dionigi e Arsenio, ma si disse anche messaggero del « vero » [nastojaščij] patriarca di Costantinopoli, Giacomo I (1687-1688):

« Ai gran Signori Zar e Gran Principi Ivan Aleksejevič e Petr Aleksejevič e alla Gran Signora devota Zarina e Gran Principessa Sofia Aleksejevna, autocrati della Grande e Piccola e Bianca Russia: lo hanno mandato (Isaia) il ' vero ' [nastojaščij] patriarca costantinopolitano Giacomo, e l'ex-patriarca costantinopolitano Dionigi e tutto il clero con tutto il popolo cristiano ortodosso che si trova sotto il giogo degli infedeli, e gospodar valacco Serban e arcivescovo serbo e pekiense, chiamato anche patriarca, e tutti i serbi e bulgari e valacchi della Grande e Piccola Valacchia [volochi i multjany], per prestare omaggio a loro Gran Signori, Altezze imperiali affinchè siano liberati dal giogo barbaro... » (3).

Si noti il fine tatto diplomatico di Isaia, il quale benchè Serbo e ambasciatore prima di tutto di Arsenio di Peć, come vedremo più sotto, nella sua dichiarazione mette in primo piano il patriarca — che stima in carica — Giacomo, di cui però non porta nemmeno una delega, per quanto ci risulta, e solo all'ultimo posto nomina

(1) Ibidem, p. 285.
(2) Ibidem, p. 277: lettera di Arsenio agli zar; p. 272; lettera di Serban agli zar.
(3) Ibidem, p. 278.

l'arcivescovo serbo, che si dichiarava patriarca. Isaia ben sapeva che il piano avrebbe acquistato di attendibilità presso gli zar, solo presentando gli interessi del patriarca di Peć come se fossero l'iniziativa e gli interessi del patriarca ecumenico.

Del resto c'è esplicita dichiarazione di Arsenio di aver mandato Isaia a portare le lettere in Mosca, e non qualche altro. Si vedano a proposito le sue due dichiarazioni all'ambasciatore Kuzma Nikitič Nefimonov, già citate sopra [1].

Ma anche la seconda deposizione di Isaia non è falsa. È solo un'altra interpretazione degli stessi fatti, suggeritagli dalla situazione, radicalmente capovolta, in cui si trovò il 25 (15) novembre del 1691:

« Mi hanno mandato », disse Isaia, « secondo la nostra abitudine di Monte Athos, dal monastero di S. Paolo, colla lettera di raccomandazione in Bucarest dal gospodar Serban, per [chiedere] l'elemosina e libero passaggio attraverso le sue terre in Russia. Ma Serban fermò me e i miei compagni per dieci giorni e chiamatoci presso di sè, disse, come gli piacerebbe mandare per mezzo nostro le lettere: la sua e del patriarca, ai Grandi Signori per [chiedere] aiuto a tutta la cristianità e la liberazione della santa chiesa orientale. Noi, invece, vedendo la nostra inesperienza, lo chiedemmo di non forzarci ad un opera così grande, la quale non potremmo sostenere. Ma il gospodar Serban e il santissimo patriarca Dionigi, ora pregandoci ora minacciandoci, ci hanno costretto di accettare questa ubbidienza, e giacchè non potemmo disubbidire al santissimo patriarca, perciò, prese malvolentieri le lettere ed i doni, ripresimo il camino e felicemente arrivammo in Mosca » [2].

È questo un evidente tentativo di scaricare, dopo che l'affare risultò fallito, ogni propria responsabilità sugli altri. Si noti di nuovo con che abilità e fedeltà Isaia servì gli interessi di Arsenio e del patriarcato serbo. Se nella prima deposizione esponeva gli interessi di Peć con l'avvalersi dell'autorità dei patriarchi di Costantinopoli, ora evitò ogni allusione al patriarca di Peć, per non compromettere maggiormente non solo la propria sicurezza in Mosca, ma anche gli interessi del suo popolo.

In questo modo abbiamo stabilito che Isaia partì da Monte Athos, dal suo monastero di S. Paolo il 24 (14) maggio 1688, e che possiamo rispettare la data 4 giugno (24 maggio) della lettera

(1) V. p. 285, n. 3 e 4.
(2) N. Kapterev, op. cit., p. 313.

di Arsenio agli zar, così come ci è riferita da N. Kapterev. Vi intercorrono undici giorni, sufficienti per la distanza tra il Sacro Monte e la metropoli serba.

Viene allora naturale pensare che Isaia si diresse direttamente a Peć, chiamato da Arsenio, che gli consegnò la lettera e le istruzioni sia per Serban come per gli zar.

Oltre la già citata dichiarazione di Arsenio al Nefimonov di aver lui stesso mandato Isaia in Mosca con le « proprie lettere », c'è anche il fatto che Isaia era al corrente della disgrazia che capitò ad Arsenio, per mano dei banditi di Jeghen. Questo per confermare il suo colloquio con il patriarca in Peć. Dice infatti durante la sua prima deposizione in Mosca:

« C'era [Jeghen-pascià] anche nella terra serba e dapertutto batteva e uccideva i Turchi. Gli ordini del sultano non ascoltava, ma i soldati lo amavano perchè permetteva saccheggiare tutto, e ciò li rendeva ricchi. Dall'arcivescovo serbo [Arsenio] tolse trenta borse di efimki... solo dopo.. Gegen [Jeghen] cessò il brigantaggio e saccheggio, si sottomise al sultano e con i suoi 30.000 soldati si congiunse ad altri eserciti turchi nella lotta con gli stati cristiani » (1).

Rimane la questione più importante: chi era dunque il promotore del piano di liberazione?

Dalle lettere, cioè, appare l'intesa di Arsenio con Serban e di Dionigi con lo stesso gospodar valacco, manca invece l'intesa di Dionigi con Arsenio. Parrebbe in apparenza che Serban fosse davvero il centro d'intesa, facendo convergere a sè e Dionigi e Arsenio.

Ecco come risulta dalla lettera di Arsenio la sua intesa con Serban:

« A questo scopo [per chiedere l'intervento militare] servilmente ci inchiniamo e piccoli e grandi alla Vostra Santità Imperiale, noi umili e poveri pellegrini rimasti ancora in vita, piccoli e grandi, e per primo io, umile Arsenio per grazia di Dio arcivescovo di tutte le terre serbe e bulgare [e non si dice patriarca!] facendo parte comune insieme con tutti i metropoliti e vescovi e archimandriti e ieromonaci con tutto il clero serbo della Santa Chiesa di Dio, insieme anche con il nobilissimo [veľmožni] gospodar della terra Ugro-valacca, vojvoda Serban Cantacusino di cui le cronache greche e la nostra umiltà testimoniano le origini della santa stirpe dei devoti, antichi e autocrati imperatori greci di santa memoria, una volta vicini ai nostri re, che ora riposano in pace... » (2).

(1) Ibidem, p. 286.
(2) Ibidem, p. 276.

Arsenio dunque raccomanda Serban, e ciò è da superiore!

Il patriarca Dionigi fece questo magnifico elogio del gospodar valacco nella sua lettera agli zar:

« E trovai [in Valacchia] l'ortodossissimo propugnatore della pietà e vindice dei cristiani, il gospodar valacco Serban che è della stirpe degli indimenticabili imperatori Cantacusini, e che oggi risplende in mezzo ai pagani come un faro luminoso, e che i patriarchi, archierei, monaci e monache considerano come l'antemurale nei nostri infelicissimi tempi; se [lo] precedesse poi la grazia e l'aiuto del potentissimo vostro santo impero, quanta gloria e lode e esaltazione verrebbe alla Vostra potenza... » (1).

E si può dire di lui ciò che dicemmo di Arsenio.

Tutto questo è un indizio chiaro di due intese separate con il vojvoda Serban da parte dei due gerarchi ortodossi, giacchè i documenti non parlano di relazioni tra di loro. I seguenti fattori però offrono una sicura possibilità della soluzione del problema proposto:

a) la presenza di Isaia sia nella intesa Arsenio-Serban, sia in quella Dionigi-Serban, in quanto è portatore delle lettere di tutti e parla in nome di tutti (2);

b) la priorità cronologica della lettera di Arsenio agli zar (4 giugno [25 maggio]) a quella del patriarca Dionigi, indicata così: « l'anno 1688, nel mese di giugno, della indizione 11 » (3), e a quella di Serban del 14 (4) giugno 1688 (4);

c) la relazione di Isaia in Mosca nel 23 (13) settembre 1688 che presentava il punto di vista *serbo*, che consisteva essenzialmente nel sottolineare il *pericolo latino*. Le lettere di tutti esprimono solo i lamenti contro i Turchi, ma Isaia che è prima di tutto il portavoce di Arsenio, nella sua relazione agli zar espone i problemi che toccano più da vicino solo il patriarcato serbo: la questione romana.

(1) Ibidem, p. 268.

(2) Tutto il libro di N. Kapterev è una documentazione dell'asserto.

(3) Ibidem, p. 269; in verità, Dionigi scrisse nella stessa lettera: « ...Come scrissi già alla Vostra Potestà e dissi con una solenne dichiarazione ai vostri ambasciatori a Costantinopoli, anche in presente scrivo lo stesso... e chiedo la salvezza della Chiesa di Cristo... e la liberazione dei cristiani... » (p. 269). Allora però Dionigi era ancora in Costantinopoli con i poteri patriarcali in mano, ora invece, trovandosi in Bucarest ospite di Serban, appare solo un aggregato alla iniziativa di Arsenio.

(4) Ibidem, p. 274.

Tenendo presente le circostanze storiche: l'incalzare delle armate austriache e la propaganda austro-veneta, per la insurrezione, mentre si prospettava prossimo il crollo dell'impero turco, dimostrato dal caos e dal banditismo di Jeghen-pascià, la relazione di Isaia è un esatto riflesso delle ansie del patriarca Arsenio.

L'esposizione del problema serbo preparò Isaia con grande abilità e accuratezza. La introduce con gli ossequi agli zar da parte dei rappresentanti di tutta la cristianità ortodossa secondo l'ordine gerarchico delle autorità ecclesiastiche e civili, enunciando lo scopo della missione: la richiesta dell'intervento armato per la liberazione del mondo ortodosso dal giogo turco, perchè i tempi sono maturi. Passa alla prima parte, nella quale espone il gravissimo pericolo in cui corre la cristianità di essere spogliata ed in certi posti sterminata per ordine del governo turco. Ma non meno grave è il pericolo che sovrasta al mondo ortodosso, dopo lo sfacelo della Turchia, dalla potenza cattolica (1), sottolinea Isaia nella seconda parte della sua relazione. La conclude con un accorato appello agli zar, riponendo tutte le speranze in loro, novelli Costantini (2).

Tutto questo dimostra a sufficienza Arsenio come iniziatore ed ideatore del piano di liberazione, e la tesi di J. Radonić priva di fondamento.

***

Per riprendere la narrazione, interrotta dalla presentazione e la confutazione della tesi di J. Radonić circa il piano di liberazione, possiamo ormai dire, che Arsenio, di fronte al pericolo esterno delle forze imperiali-cattoliche e il caos interno nella Turchia, concepì il seguente piano: proporre agli zar di Moscovia, Ivan e Petr Aleksejevič (1682-1696) l'intervento armato contro la Turchia per prevenire la venuta dell'Austria e di Venezia in Balcania. Questo in nome della cristianità ortodossa che sarebbe tutta pronta, ed aspetterebbe solo l'arrivo delle armate moscovite, per congiungersi con loro e portare gli zar moscoviti sul trono imperiale di Costantinopoli.

A questo fine Arsenio Črnojević organizzò, per rendere concreto il progetto da proporsi agli zar, l'alleanza con il gospodar

(1) Ibidem, p. 280.
(2) Ibidem, p. 287.

della Grande e Piccola Valacchia, Serban Cantacusino, allora anche lui sotto la pressione politica e militare austriaca.

Affinchè poi questa alleanza avesse anche il consenso ed il sigillo da parte dell'autorità religiosa greca, l'unica competente agli occhi degli zar filogreci [1], ideò di farla presentare come iniziativa dell'ex-patriarca Dionigi IV (per la quarta volta patriarca dall'aprile 1687 fino al 17 ottobre 1687), dall'ottobre 1687 dimorante in Valacchia.

La proposta non doveva incontrare difficoltà di principio giacchè l'idea di un impero ortodosso che sostituisse quello ottomano, presentava dei vantaggi non trascurabili sia al gospodar di

[1] Per la maggior comprensione delle relazioni tra la Moscovia e la gerarchia serba di quel tempo, e per capire meglio la funzione dell'ex-patriarca costantinopolitano Dionigi nel piano di Arsenio, è necessario soffermarsi sulle formalità richieste dalle autorità moscovite per l'entrata degli stranieri in Moscovia. N. Kapterev nel suo studio sul « Carattere delle relazioni della Russia con l'Oriente ortodosso nei ss. XVI e XVII », constata: « Durante tutto il secolo XVI il governo permetteva libero accesso a tutti i questuanti ortodossi... Coll'apparire della casa Romanov, in principio del sec. XVII, cominciano le restrizioni: la periodicità della venuta dei questuanti è fissata a 6 o 7 anni, raramente a 5, 8 e 10 anni, eccezionalmente a 4 o persino a 3 anni; si richiedeva la presentazione dell'elenco di persone che desideravano entrare; il diploma donazionale (žalovannaja grammata), già in precedenza rilasciato dallo zar, d'ora in poi doveva essere accompagnato dalla lettera di raccomandazione di qualche patriarca delle principali sedi patriarcali. — Dalla metà del sec. XVII, a causa del crescente afflusso ed anche influsso greco in Mosca, durante il patriarcato e la riforma di Nikon (1652-1667) si guardava anche alla nazionalità dei richiedenti: erano ammessi solo i Greci. Aleksij Michajlovič (1645-1676), personalmente meno filo-greco, ridusse la periodicità delle venute dei questuanti a 10 anni: se ne erano colpiti i greci, con ciò non erano favoriti i Serbi. Si richiedevano inoltre anche le notizie politiche: nel 19 ottobre 1646 uscì il decreto: si ammetteranno in Mosca solo quelli che porteranno le lettere sigillate, riguardanti i nostri affari (grammaty o našich delach): quelli che porteranno le lettere dissigillate (otverčatymi pečatmi) siano respinti; coloro invece che avranno le lettere coi sigilli a secco (?) (gluchie pečaty) — se sono per chiedere l'elemosina, siano fermati a Putivl, se per gli affari dello stato, siano interrogati sul contenuto, le lettere inviate a Mosca, e dopo anche loro. — Le infrazioni e le elusioni alle disposizioni erano numerose da parte dei Greci, mentre si procedeva con i Serbi con estremo rigore, (*Charakter otnošenij Rossii k pravoslavnomu Vostoku v xvi i xvii st.*, Sergiev Posad, 1914, p. 250-260). Nostra trad. letterale dal russo.

Valacchia e più ancora a Dionigi, allora deposto, ma all'indomani forse più potente che mai.

In questi negoziati passò tutto quel periodo di incubo, tra la pressione della propaganda austriaca, in verità ancora debole, e il caos provocato dal banditismo di Jeghen-pascià. Senza dubbio, era proprio quest'ultimo il fattore che spinse Arsenio a precipitare il suo accorato appello alla Moscovia ortodossa di venire presto in loro salvezza.

Arsenio Črnojević chiamò allora il suo ambasciatore Isaia, archimandrita del monastero di S. Paolo di Monte Athos, il quale partì il 24 (14) maggio, arrivò in Peć, prese le lettere e le istruzioni dal patriarca Arsenio, e dopo il 4 giugno (25 maggio) partì per Bucarest dal gospodar valacco Serban. Riuscì ad avere per mezzo suo, come ci pare naturale, in alleanza nel modo descritto nella sua seconda relazione del 25 (15) novembre 1691 (1) anche l'ex-patriarca di Costantinopoli, Dionigi che allora si trovava in Bucarest. Si assicurò in questo modo l'entrata in Moscovia e la buona accoglienza presso gli zar.

Munito di importanti lettere: di Arsenio (4 giugno [25 maggio]), di Serban (14 [4] giugno) e di Dionigi (giugno), Isaia ripartì da Bucarest verso Mosca. A Galatz la fortuna gli fece venire incontro un altro patriarca di Costantinopoli, Giacomo, anche lui ormai deposto (17 ottobre 1687-3 marzo 1688), ma da Isaia, pare, creduto sempre ancora in carica. Da lui ebbe notizie ancor più precise sugli avvenimenti in Costantinopoli per il periodo precedente il 3 marzo 1688. Dopo aver passato il territorio dei Cosacchi, allora sotto il hetman Mazepa, per il quale ebbe le lettere di Serban e di Dionigi (2), si presentò a Putivl' per il primo interrogatorio dal vojvoda Leontij Romanovič Nepl'ujev il 17 settembre (28 agosto). Gli consegnò le lettere indirizzate agli zar che furono mandate immediatamente a Mosca, secondo le disposizioni allora vigenti (3), dietro le quali fu spedito anche Isaia. Arrivato a Mosca, il 23 (13) settembre, nel giorno stesso fu sottoposto all'interrogatorio (4).

(1) N. Kapterev, *Priezd v Moskvu...*, p. 313.

(2) Ibidem, p. 274: la lettera di Serban a Mazepa è solo menzionata, mentre quella di Dionigi è riferita.

(3) V. p. 294, n. 1.

(4) Ibidem, p. 278.

Isaia espose il problema del mondo ortodosso, completando ciò che solo in parte riferivano le lettere, chè si limitavano ad invocare l'aiuto, come si legge, per esempio, in quella di Arsenio: « ...Armatevi contro i barbari per liberare la Sposa di Cristo dal morso del dragone, e salvate il povero e il debole dal prepotente, contro di cui non ha altro adiutorio che Dio e il Vostro impero... Alzate la Vostra potenza e scacciate i nemici, non perchè abbisognaste delle terre nuove al vostro impero — ne avete già abbastanza [!], ma venite incontro a noi, che siamo con voi della stessa fede.... » (1).

La Moscovia, allora, non era in grado di intervenire direttamente contro la Turchia. I Tatari di Crimea erano un nemico sempre ancora temibile: dopo la infelice spedizione contro essi nel 1687, gli zar ora ne preparavano un'altra. La Moscovia aveva inoltre tutti gli interessi per non disturbare l'Austria ed altri dell'alleanza cristiana nella loro sfera di interesse.

Il piano di Arsenio non fu perciò preso in considerazione in nessuno dei suoi punti essenziali, prendendo però atto della buona disposizione dei popoli oppressi, per servirsene ai propri fini: per la impresa militare contro i Tatari di Crimea. In questo senso furono scritte le lettere a Serban: « Sarebbe [bene] che ti preparassi a marciare tu, vojvoda, sia con i tuoi, sia con gli altri eserciti cristiani, oppure mandassi i tuoi eserciti ai bojari e vojvodi della Nostra Altezza Imperiale, che saranno spediti questa primavera contro le tende di Crimea, in quei punti che saranno determinati come incontro alla vostra marcia, cioè, alle cittadelle turche che si trovano sul Dnieper... » (2).

Similmente fu scritto anche a Costantino Brancoveanu, successore di Serban (3). Se l'azione in Crimea avesse esito felice, si penserà, promettevano gli zar, anche all'intervento diretto contro la Turchia: « Noi ordineremo », scrissero gli zar a Serban, « ai nostri sovrani eserciti di andare con te, oppure con le truppe da te mandate, contro l'orda di Belgorod ed altre loro dimore pagane, e [così] ci degneremo di accogliere sotto la sovranità della Nostra Altezza Imperiale voi insieme con tutte le vostre città e terre.. » (4).

(1) Ibidem, p. 277.
(2) Ibidem, p. 293.
(3) Ibidem, p. 302.
(4) Ibidem, p. 293.

Si tengano perciò pronti i cristiani, e non accettino nessun altro come loro proprio sovrano. Così fu scritto ai componenti del piano per la liberazione, nell'ottobre 1688, incaricando il greco Thominos Dementio di portare loro le lettere e accertarsi quanta verità contenesse il memoriale di Isaia, che intanto doveva trattenersi in Mosca (¹). La stessa cosa è contenuta anche nella lettera ad Arsenio Črnojević in data del 28 dicembre 1688: « Affinchè siano immobili nel loro proposito, e non scelgano un altro per loro sovrano, e non si sottomettano a nessuno, e non diano le lettere di assicurazione [ad altri], ma siano nei loro propositi per la unità della fede cristiana ortodossa senza tentennamenti » (²).

Thominos trovò Serban Cantacusino già morto (8 novembre [29 ottobre] 1688), mentre il suo successore Costantino Brancoveanu e il patriarca Dionigi dimostrarono poco entusiasmo per il piano proposto dagli zar, non rifiutarono però la liberazione moscovita. Dionigi aveva ormai maggior speranza di riavere il trono patriarcale dai Turchi che dai Moscoviti:

« Non una volta mandarono i Turchi a chiederlo », riferisce Thominos agli zar a proposito di Dionigi, « affinchè ritornasse patriarca come prima » (³), mentre diceva nella lettera agli zar del dicembre 1688: « Quando abbiamo ricevuto l'autentica dichiarazione dalla vostra sovranità, fummo già pronti di andare in nome di Dio in Costantinopoli, per dare speranza a quei divoti cristiani intorno a quell'impegno che a loro fu dimostrato, finchè abbino fiducia nella loro liberazione. Venite in questi estremi tempi come novelli Costantini... » (⁴).

Tornato Thominos in Mosca, le autorità moscovite rilasciarono Isaia, avendo constatato l'autenticità della sua missione. Egli partì il 3 febbraio (24 gennaio) 1689 colle lettere identiche a quelle che già Thominos portava, in più quella per Arsenio del 7 gennaio (28 dicembre 1688) (⁵).

(¹) Ibidem, p. 291.

(²) Miklosich-Fiedler, *Slavische Bibliothek*, II, p. 285: lettera degli zar ad Arsenio del 28 dic. 1688. Questa lettera fu sequestrata dalle autorità austriache ad Isaia. Kapterev invece non menziona questa lettera, mentre alla pag. 291-294 riporta un brano della lettera degli zar a Serban, identico a quello della lettera ad Arsenio.

(³) N. Kapterev, *Priezd v Moskvu...*, p. 299.

(⁴) Ibidem, p. 300.

(⁵) Ibidem, p. 302; per la lettera ad Arsenio v. n. 2 qui sopra; per la lettera a Brancoveanu v. n. 3 a p. 296.

La fine fu tragica. Al ritorno, in Sibiu, Isaia fu arrestato dagli austriaci, e toltegli le lettere, fu trasferito in Vienna e gettato in carcere, da dove fu liberato solo in agosto del 1691, per intercessione degli zar, e spedito a Mosca... (1).

L'imperatore Leopoldo I ebbe in questo modo forse la prima notizia su Arsenio Črnojević e sulle sue aspirazioni. Quando, nel 1690, si trattava dei privilegi ai profughi serbi, chiesti da Arsenio in base al contributo che lui diede alla causa imperiale, forse ebbe a sentire qualche appunto riguardo alla sua « eterna fedeltà » (2) alla casa asburgica, che Arsenio parò con queste parole di scusa: « Tanto fu calpestata la nostra terra dai piedi dei pagani turchi, *che uscimmo dal senno*. Favorite non considerare la nostra stoltezza mentre ci è noto il misericordioso cuore della Vostra [Maestà] Imperiale... » (3).

Quanta sincerità e pianto in queste parole di Arsenio! In chi altro poteva sperare in quei torbidi se non nella Moscovia « ortodossa »? Ma giacchè capitò sotto gli Asburgo, il suo realismo politico gli dettava una promessa di fedeltà altrettanto sincera: potesse solo governare la sua Chiesa e il suo popolo in pace e libertà!

La mano tesa a Roma

Mentre il patriarca Arsenio attendeva la risposta da Mosca, la pressione degli eserciti austriaci contro le forze turche e la febbre di liberazione tra il popolo cresceva di mese in mese.

Il 6 settembre 1688 cadde Belgrado. La strada verso il cuore del patriarcato serbo era aperta. L'attività dei provveditori veneti tra il clero ortodosso, ripresa dal febbraio 1688 (4) si rinvigoriva a misura che si avvicinavano gli Austriaci. Il patriarca Arsenio si sentiva sempre più stretto tra due fuochi. L'avvenire gli si presentava molto scuro. L'intervento di Mosca sarebbe arrivato per lui

(1) Ibidem, p. 306-316.

(2) Kamenko Subotić, *Ugovori izmedju Leopolda I i srpskog naroda*, in « Letopis Matice Srpske », 184 (1895) p. 5-6: lettera credenziale per Isaia Djaković del 28 (18) giugno [1690], da parte di Arsenio, Belgrado.

(3) Ibidem, p. 12: lettera di Arsenio con la quale riconosce la sovranità di Leopoldo I, del 28 (18) giugno 1690; il corsivo è nostro.

(4) F. Ongania, op. cit., p. 21: lettera di Visarion a G. Bolizza del 25 febbraio 1688: notizie militari.

ormai in ritardo. Per salvare il salvabile si decise quindi ad un approccio con il papa stesso, allora Innocenzo XI (1676-1689).

Un giorno d'autunno il cardinale Cibo, allora segretario di Stato, ricevette un plico curioso, proveniente da Cattaro in data del 21 ottobre 1688. Conteneva una lettera in caratteri cirillici, accompagnata dalla lettera del vescovo Marino Brago (o Drago) di Cattaro, la quale diceva:

« Em.mo Signor Cardinal Cybo.

Em.mo e R.mo Sig. Sig. P.rone Col.mo! Hieri capitò qui da me Vissarione, vescovo di Cetigne nel Monte Nero, di rito Serviano, e mi portò l'acclusa lettera da parte di Arsenio, patriarca di Pech, raccomandando con grande efficacia, che la dovesi trasmettere in Roma; acciò sicura pervenga nelle mani di Sua Santità, desiderando, come mi disse il sudetto vescovo, viverli divoto il sudetto patriarca. Nel lungo discorso, che meco fece, mi dimostrò una singolar veneratione, che tengono tutti quelli loro popoli al nome glorioso di Sua Beatitudine, e perciò bramano esser graditi, per il che molto instano, e supplicano per la risposta. Io procuro tenerli bene affettionati alla santa sede, poichè vedo in loro seguiti di grandisi sime conseguenze, et. andarò sempre destreggiando, acciò li loro pret ignorantissimi e pieni di pessime superstitioni si contenghino nelli limiti loro, senza contaminare più, come han fatto sin hora li nostri cattolici sovertendoli alli fini loro, e spero, che mi riuscirà opportuno il maneggio, benchè con fatica e dispendio. Espono il tutto all'E.V. per il debito, che ho con la santa sede, e dell'ossequio che le professo; et assicuro, che dentro il possibile non mancarò ad alcuna cosa, in quanto mi permetteranno le angustie del mio povero stato sodisfar alle proprie parti in queste congiunture, tanto importanti alla christianità. Qui humilissimamente inclinato all'Eminenza Vostra baccio profondamente la porpora. — Cattaro li 21. Ottobre 1688. — Di Vostra Eminenza humilissimo, devotissimo, obligatissimo servitore Marino Drago (!), vescovo di Cattaro » ([1]).

Benchè non sappiamo cosa chiedesse Arsenio Črnojević nella sua lettera, per ora non ancora trovata, da quanto fin qui esposto si può dedurre che, probabilmente, doveva trattarsi della posizione del suo patriarcato nel mondo latino che succedeva al mondo turco-islamico; in questo egli aveva goduto fin qui di una posizione giuridica ben definita. In cambio, Arsenio « desiderava vivere devoto al papa », forse con ciò riconoscendogli il cosidetto primato di onore.

([1]) A. Theiner, *Vet. Monum. Slav. Merid.*, Zagreb, 1875, Vol. II., p. 225-226, N. 239 (*).

Questo sarebbe finora l'unico caso a noi noto dove, accanto all'interesse per il bene della sua Chiesa, Arsenio Črnojević, solo per il fatto di essersi rivolto direttamente al papa, dimostra la sua speranza e fiducia di trovare in lui uno scudo di fronte alla gerarchia latina dell'impero asburgico, da lui, come che sia, temuta.

Da ciò si può dedurre, quanto stava a cuore ad Arsenio che la sua lettera raggiungesse lo scopo, prima che il suo patriarcato fosse inondato dagli Austriaci.

La lettera di accompagnamento del vescovo Marino Drago di Cattaro certo non può considerarsi una raccomandazione, specialmente non tale che potesse appianare la strada al progetto di Arsenio, e alle migliori relazioni fra le due Chiese.

Se fu dunque mai data la risposta ad Arsenio — pare improbabile, vista la lettera di Marino Drago, e considerato che negli Atti delle Congregazioni dei cardinali della Propaganda Fide non ne risulta niente — questa, considerata la sua attività di sedici anni, non certo favorevole alla Chiesa Cattolica, e come tale abbastanza nota alla Congregazione della Propaganda Fide, non lo poteva accontentare.

Al porto di Vienna

Malgrado la delusione che procurò ad Arsenio Črnojević la notizia sull'imprigionamento di Isaia nel marzo 1689, che lo confermò sul fallimento del piano con Mosca, le sue relazioni con i due liberatori erano sempre ancora in fase di sondaggio. Occasione di incontrarsi con gli Austriaci gli fu data, quando nel maggio 1689 fece la visita al monastero di Požarevac e precisamente al 19 dello stesso mese anche nella stessa Belgrado. Ufficialmente si recava là per rilasciare certi documenti giuridici ai monasteri di Ravanica e di Djurdjevi Stupovi [1].

Pure in questo periodo si delineava un movimento di liberazione capeggiato dal falso despota Djordje Branković. Il suo proclama ai capi dei popoli ortodossi implicava anche la cooperazione del patriarca Črnojević per dare maggior autorità al movimento. Dice in una sua lettera del 27 (17) giugno del 1689 ad uno dei capi:

[1] J. Tomić, op. cit., p. 90; cfr. « Glas Srpske Kraljevske Akademije», 70 (1906) p. 249.

« ...Venite più presto possibile colle dipendenze della Vostra Grazia e insieme con il rispettivo soccorso, e consegnate questa nostra circolare: di ciò abbiamo informato anche il santissimo nostro padre Arsenio, patriarca ortodosso e arcivescovo di Peć, che ci mandò [in risposta] questa epistola autografa, della quale copia mandammo alla Vostra Grazia... » (¹).

È opinione comune tra gli storici serbi di trattarsi nel caso di Djordje Branković di un movimento autonomo per la liberazione del popolo ortodosso, specialmente serbo, dal giogo turco e anche dal giogo austriaco. Sono però due indizi che mettono in sospetto la natura del movimento di Branković:

il movimento non ebbe eco tra gli ufficiali e truppe serbe, già in servizio austriaco,

il sospetto del comando militare austriaco e il conseguente ordine dello stesso imperatore Leopoldo I sulla cattura di Branković si basava sul fatto del suo indipendentismo o piuttosto su una possibile alleanza segreta, che avrebbe potuto intralciare seriamente i piani austriaci?

Era Branković in segreto accordo con il gran visir Mustafa Küprili? Non è da escludersi, se si pensa alla figura di Branković, uomo di intrighi politici a scopo di interesse personale, ma non soldato che rischiasse un movimento militare a due fronti, contro i Turchi e contro gli Asburgo.

Quanto ad Arsenio, nella ipotesi di un movimento indipendente, è da escludersi a priori che lui prendesse parte ad una azione così azzardata. Lo proibisce il suo realismo ed il fine intuito politico. Non sarebbe però improbabile la sua partecipazione ad una intesa Branković-Küprili, se si pensa che per lui i latini erano più abominevoli degli stessi Turchi: « Se i Romani avranno ancora un po' di fortuna », disse Arsenio per bocca di Isaia, « ...allora i cristiani ortodossi cadranno in una situazione peggiore di quella [sperimentata] sotto i Turchi » (²).

La presenza di Arsenio in Belgrado e dintorni nel maggio 1689, proprio al tempo della propaganda di Branković, era per avere gli approcci con il « despota », come lo testimonierebbe i

(¹) LAJOS TALOCI, *Lažni Brankovići*, p. 75, in « Letopis Matice Srpske » Novi Sad, 159 (1889): lettera di Branković ai capi serbi del 17 giugno 1689.

(²) V. p. 283, n. 1.

suo proclama del giugno, il quale parla della «epistola» di Arsenio ([1]), o era piuttosto per contestare l'autenticità dell'«epistola», e per rifiutare il suo appoggio al movimento che gli pareva non avesse buon successo? — I dati sono troppo pochi e isolati per decidere la questione.

Sta di fatto, che subito dopo la vittoria di Ludovico di Baden nel settembre 1689 presso Grabovac e Batočina, località già nel cuore della Serbia, fu mandato ad Arsenio Črnojević il capitano serbo Petar Sokolović. Gli portava l'ordine da parte del comando militare austriaco di unirsi nell'azione contro i Turchi, altrimenti sarà considerato traditore. Qualsiasi che non ubbidirà «sarà perseguitato, passato per la spada e ucciso e saccheggiato come il Turco e Tataro ed altri traditori dell'Imperatore... invece, se saranno fedeli, l'Imperatore li accoglierà sotto la sua protezione» ([2]). Non lo trovò però più in Peć. — E sarebbe, forse, questo un altro indizio dell'intesa Arsenio-Branković-Küprili contro l'imperatore cattolico.

La cattura di Isaia e forse anche il caso di Branković rivelarono alla corte austriaca il significato che aveva il patriarca serbo nello svolgimento dei piani per la sistemazione del problema turco. Essa incaricò il proprio servizio in Ragusa (Dubrovnik), affinchè seguisse i suoi passi.

Ecco la spiegazione che diede il senato di Ragusa l'8 novembre 1689 al proprio ambasciatore in Vienna, Mate Bunić sulla scomparsa di Arsenio da Peć:

> «Sappiate, che la Porta, sentendo quanto fosse ricco il patriarca, mandò un suo ciaus (comandante) in Peć per esportarvi la roba e condurvi anche il patriarca. Quando venne ciaus, il patriarca dichiarò di *voler andare con lui e prendere con sè tutto quello che avesse*. Intanto, il patriarca ordinò ai suoi uomini di fiducia di preparargli durante la notte in un luogo convenuto un certo numero di cavalli, per il giorno quando avrebbe dovuto recarsi con ciaus alla Porta. Ma siccome i cavalli da carico non vennero al posto convenuto, il patriarca [quando seppe questo], all'aurora, solo con un serviente fuggì dal monastero. Domattina ciaus ordinò lo inseguimento del patriarca, ma non lo raggiunse, se non il suo serviente, che ciaus insieme con il bagaglio condusse alla Porta, mentre il patriarca trovò rifuggio in Nikšić» ([3]).

([1]) V. p. 301, n. 1.

([2]) J. Tomić, op. cit., p. 99, n. 57e 58; v. p. , n. 2.

([3]) J. Radonić, *Dubrovačka akta i povelje IV, 1.* Beograd, 1941, p. 665-666, cit. da J. *Radonić, Rimska kurija...*, p. 396. Il corsivo è no-

Il comandante turco, dunque, dovette venire da Arsenio, tale è il senso ovvio della menzionata comunicazione, con l'ordine di sfollamento del patriarchio, essendosi avvicinato il fronte a distanza pericolosa da Peć. Tutti i preparativi si fecero proprio per questa ragione in segreto, ma all'ultimo momento i cavalli da carico scomparvero. I fiduciari di Arsenio l'avvisarono dell'accaduto, e Arsenio per *sfuggire all'accusa* da parte del comandante turco *di aver tramato i tradimento, fuggì* e si rifugiò a Nikšić, destituito di tutto. Pare perciò che il colpo fosse eseguito dai filo-austriaci, forse per obbligare Arsenio ad abbandonare i Turchi e seguire loro.

Crediamo di trovare una conferma della fedeltà di Arsenio alla Turchia nella richiesta che fece egli durante i negoziati di pace a Karlovac nel 1699, per riavere il suo trono di Peć. In quell'occasione, Arsenio scrisse all'ambasciatore moscovita presso il governo di Vienna, Voznicin, di voler chiedere al plenipotenziario del governo turco, Alessandro Maurocordato, che gli procurasse « il rilascio del documento di conferma dei suoi diritti al trono di Peć e il salvacondotto per il ritorno nella sua terra e al suo trono » (1).

A questa domanda che Arsenio fece con coscienza pienamente tranquilla, seguì la risposta del governo turco, la quale ci rivela il suo giudizio su Arsenio:

« Ex-patriarca di Peć fu deposto perchè non visse come si conviene ad un uomo di carriera ecclesiastica, ma, tralasciando i negozi della Chiesa, si immischiava senza necessità in molti affari civili. Dopo tutto ciò, al suo posto fu mandato un altro patriarca. Se però gli ambasciatori [Voznicin e Ukrajincev, ambasciatore moscovita presso il governo turco] desiderassero che l'ex-patriarca tornasse a vivere come prima nello stato turco, si rechi in Valacchia, e viva lì, ed il perdono per la trasgressione commessa glielo procurerà presso il sultano e visiro, lui, Alessandro [Maurocordato] (2).

Nessuna accusa precisa, dunque, ma più che sufficiente, perchè il comandante turco, il quale venne in Peć, per condurre Arsenio in Costantinopoli, formulasse, in base all'impressione

---

stro. Si noti che l'interpretazione di questo fatto come di tutta la politica di Arsenio fino alla sua fuga nel territorio veneto è da noi presentata essenzialmente diversa da quella che diedero J. Tomić, op. cit., p. 102 ss. e J. Radonić, op. cit., p. 395 ss.

(1) St. Dimitrijević, *Odnošaji s Rusijom u XVII veku*, in Glas LX (1901), p. 187-188.

(2) Ibidem.

generale che si ebbe di lui negli ambienti turchi, un'accusa formale contro Arsenio, quando si fosse accorto della scomparsa dei cavalli da carico, preparati per lo sfollamento.

Arsenio sarebbe stato dunque fino a questo momento fedele allo stato turco, e contrario sia agli Austriaci che ai Veneziani. In questa luce anche l'accordo Arsenio-Küprili-Branković avrebbe maggior fondamento.

Arsenio Črnojević avrebbe potuto, fuggendo da Peć, portarsi immediatamente in campo austriaco, ma — senza considerare il pericolo d'essere raggiunto dalle guardie turche, lanciate in suo inseguimento forse in quella direzione — nella condizione di profugo, il suo prestigio sarebbe stato gravemente compromesso e la sua opera per il riconoscimento del suo patriarcato dai nuovi padroni irta di ostacoli. Di fatti, appena giunto a Nikšić, riuscì a scovarlo Petar Sokolović [1] e gli comunicò ordine del comandante austriaco di portarsi da lui, ma non lo smosse. Preferì trattare da chi è padrone della propria sorte.

Mandò perciò il proprio ambasciatore ad Andrea Zmajević, arcivescovo cattolico di Antivari, ad Alessandro Molin, provveditore veneto generale in Castel Novo (Ercegnovi), e da quanto si seppe in seguito, anche a Ragusa, base austriaca.

Soffermiamoci ora sui singoli punti.

Forse non aspettando neppure una risposta tranquillizzante da Andrea Zmajević alla lettera inviatagli, Arsenio si portò nottetempo da Nikšić al celebre monastero di Cetinje, che pare fosse già da parecchi mesi sotto il controllo veneto. Un certo ieromonaco Vasilije [2] del monastero Dobrilovina così annunciava la sua venuta:

« Affinchè si sappia come per misericordia di Dio venne il santissimo patriarca di Peć, kyr Arsenio, nel santo monastero chiamato Cetinje, quando vi era metropolita Visarion di Montenegro, igumeno ieromonaco Sava, e ecclesiarca Todor coi fratelli... ».

[1] J. Tomić, op. cit., p. 110, n. 67.

[2] Lj. Stojanović, op. cit., p. 449 N. 1909. La nota del cronista continua così: « Ed *io* peccatore, proigumeno Vasilije, ieromonaco del monastero Dobrilovina venni allora con il vecchio in. Cetinje, e mi diede allora i suoi sacri scritti per la confessione spirituale [= lettera di giurisdizione] per il Montenegro, il Litorale, e per le tribù... nell'anno 7198 [= 1689] ». Nostra trad. dallo slavo-serbo eccl.

« E vennero, di notte, con il Vecchio [Arsenio] [1] quattro suoi calogeri: il primo ieromonaco hadži Vasilije, arcidiacono Danilo e Vikentije, e dascal Atanasije; si fermarono in Cetinje quattro giorni, quindi [il patriarca] ritornò attraverso [il territorio] dei Kući in Nikšić » [2].

In quei quattro giorni di permanenza in Cetinje, Arsenio svolse un'attività intensa. Dopo aver ristabilito buoni rapporti con Andrea Zmajević [3], in quanto egli rappresentava la più alta autorità ecclesiastica del luogo e esercitava un innegabile influsso politico anche per mezzo del suo fratello Cristoforo, capitano nel servizio veneto [4], mentre si limitava personalmente alle visite pastorali [5], svolgeva i suoi piani politici con i Veneziani manifestamente, e con gli Austriaci in Ragusa segretamente [6], tutto per mezzo dei suoi ambasciatori, tra i quali il suo esarca Nikon. Costui così parlò ad Alessandro Molin a Castel Novo (Ercegnovi) sulla fuga di Arsenio Črnojević, come si legge di riflesso nella relazione del provveditore veneto:

« Possedeva [il patriarca Arsenio] molte ricchezze, dal che ingelositi gl'Ottomani, ch'egli potesse sollevare i Cristiani contro i medesimi e sovvenirli coll'opulenze possedute, hanno dato Campo alle vassie, et alla prima gli fecero esborsare 4 mille Cecchini e poi in diverse volte vinti sette somme de' Reali, e sono passati à minaccie tali di vita, che ha convenuto l'infelice Patriarca partirsi di notte tempo nudo e destituito de tutte facoltà ch'egli possedeva in quelle parti, venerato al segno maggiore da popoli Serviani... ». « Interrogato (Nikon) quali imputationi gli dessero precisamente i Turchi? Rispose: Ch'egli sollevava tutti quelli di rito greco della Servia à prender gl'Armi contro la Tirannia de medesimi l'imputandolo che con lettere continue richiamasse et invocasse gl'aiuti della Ser.ma Rep.ca e di Sua M.ta Cesarea in loro oppressione: onde

(1) Il testo dice semplicemente « il vecchio » (= stari). Secondo il calcolo fatto (v. p. 2, n. 1 c), Arsenio non poteva avere più di 46 anni, e anche se appariva prematuramente invecchiato, non ci sembra possa giustificare questa espressione, se non nel senso di « superiore », osiamo supporre, e perciò adoperammo la maiuscola nella traduzione.

(2) Lj. STOJANOVIĆ, op. cit., p. 449, n. 1911. Nostra trad. letterale dallo slavo-serbo eccl.

(3) St. KAHNÈ, art. cit., p. 41-58; C. GIANNELLI, *Lettere del Patriarca di Peć Arsenio III e del Vescovo Savatije all'Arcivescovo di Antivari Andrea Zmajević*, in « OCP » XXI (1955) n. 1-2, p. 70-71.

(4) F. ONGANIA, op. cit., p. 56.

(5) St. KAHNÈ, art. cit., p. 58.

(6) V. p. 309, n. 2.

crescendo sempre loro sospetti et invehendo i medesimi contro la persona del Prelato stesso, ha egli convenuto di portarsi in queste vicinanze...» (1).

Quanto erano infondate queste «imputationi» lo sappiamo: Petar Sokolović che veniva da Arsenio proprio per costringerlo alla lotta contro i Turchi ce lo testimonia!

Per trarre il maggior vantaggio possibile dai Veneziani, Arsenio scrisse al cavalier Giovanni Bolizza di Cattaro, sottolineando la propria importanza per i due alleati in conflitto:

«Sappiate inoltre, come il grande Signore Principe Ludovico, che è supremo Comandante di tutto l'esercito Imperiale, ha mandato il Capitano Pietro Soccolovich che comanda a tutta l'Armata Serviana, sotto l'Augusto Cesare de Romani, acciò chiami e solleciti tutta la Herzegovina... e Albania e Bosnia ed altre tribù... e gli altri Monti in aiuto e difesa della propria patria, e che li sarà mandato aiuto da esso, che sostiene le veci di Cesare, acciò cavino da tutta la generatione de christiani i Turchi, e che non se ne trovi più vestiggio, come non se ne troverà. Perciò Noi scriviamo a Vostra Signoria acciò vi sia *tuto noto*, e sappiano questi Christiani, che possano sperare, e che aiuto attendere, perchè i Turchi s'apparecchiano e distruggono giornalemente questi luoghi... Abbiamo saputo inoltre che sta qualche migliaio d'esercito imperiale vicino a Prepolje, ed essi si preparano a battere i Turchi che si trovano in queste parti. A noi, poi, scrivono le lettere, che ci vengono dal Signore, che quando avranno preso i Turchi, *intendono fare anche a noi un gran danno*. Perciò domandiamo la Vostra Signoria di *indicarci cosa fare*, perchè il tempo se ne va, e ciò che debba venire, venga presto, mentre noi dobbiamo ubbidire ciò che comandate...» (2).

I Veneziani ormai credevano di aver il patriarca serbo dalla propria parte. Improvvisamente però, «il medesimo Patriarca havendo visitato queste parti circonvicine del suo Rito, e raccolto buone limosine», continua la relazione di Andrea Zmajević del 17 novembre 1689, dopo quattro giorni di permanenza in Cetinje, «chiamato da Cesarei, c'han ricuperato il luoco della sua residenza» (3), partì improvvisamente come è venuto, di nuovo in Nikšić (4) ed in

(1) J. Tomić, op. cit., p. 104, n. 61.

(2) F. Ongania, op. cit., p. 52: lettera di Arsenio a G. Bolizza dell'ottobre 1689, in it.: J. Tomić, op. cit., p. 110, n. 67: la stessa lettera in serbo; il corsivo è nostro.

(3) St. Kahnè, art. cit., p. 58.

(4) Lj. Stojanović, op. cit., p. 449 N. 1911.

Peć, lasciando in asse i Veneziani, che lo aspettavano a Cattaro, come si sono accordati:

« L'unica remora al mio partire dal Canale di Cattaro », scrive il provveditore generale di Dalmazia al Senato di Venezia, il 4 novembre 1689, « era l'abboccamento di Monsignor Reverendissimo Patriarca di Pech. Egli continuando lettere di tutto rispetto m'assicurò sempre di sua venuta, e con l'espeditione di più messi diede credito alle promissioni, ardendo io di desiderio d'unirmi seco per concludere in pubblico vantaggio tutto ciò, che mi fosse succeduto di poter stipular col medesimo, non lontano d'una quasi certa speranza di riddur anco l'accordo in scrittura, e d'obbligare i popoli de Monti à ricevere un soggetto con poca gente, che in nome pubblico pressiedesse in quei luoghi, per haver totalmente ogni aspiro agl'Imperiali di poter mai pretendere dominio o giurisditione.

Veramente l'intentione del Prelato non poteva essere più uniforme al mio disegno, raccolta da più circostanze evidenti, che mi persuadeva una total inclinatione al partito di Vostre Eccellenze. Egli stesso doppo havermi trasmesse le copie di tutti gl'inviti de Cesarei, fatti così alla di lui persona, come à Popoli de Monti d'Albania, havrà rissoluto di portarsi personalmente sino a Cattaro, per non dar à me l'incommodo di innoltrarmi fra terre, e realmente saputo il mio arrivo in quella città, ove m'ero à questo solo oggetto trasferito, s'unì col Kavalier Giovanni Bolizza il giovine e fatti viaggi lunghi e scabrosi, capitò sino a Cettigne, mezza sola giornata di cammino distante da Cattaro... » (1).

All'atto della partenza il patriarca Arsenio mandò il suo rappresentante proigumeno Vasilije nelle montagne, per avvisare i capi delle tribù sull'accaduto e sul da farsi... La sua lettera di raccomandazione dice:

« Vi sia noto, miei cristiani ortodossi, come abbiamo deciso per il volere divino, e siamo venuti incontro alla vostra ospitalità di Cristo, nel monastero di Cetinje, e volli passare tutto il litorale e intrattenermi con voi e vedervi e dirvi in persona e insegnarvi la legge divina, affinchè viviate cristianamente, ma avvenne diversamente e partii subito in Peć. Perciò in nostra vece mandammo a voi il padre spirituale Vasilije con la mia lettera, affinchè vi confessi e insegni la legge di Dio... » (2).

Il fatto così grave che all'improvviso spinse Arsenio di nuovo a Peć, lasciando in profonda delusione i Veneziani, era solo quello

(1) F. Oncania, op. cit., p. 53.

(2) J. Tomić, op. cit., p. 105, n. 63. Nostra traduzione letterale dal serbo.

indicato dal provveditore veneto Alessandro Molin nella sua comunicazione al Senato del 4 novembre 1689? Vi si legge:

« Ivi per pura fatalità pervennegli [al patriarca] un messo espedito dalli di lui Monaci di Pech con *lettere così efficaci*, che lo distolsero dal primiero proponimento. Gli significavano l'arrivo d'un Comandante Austriaco nel luoco stesso, quale lo richiamava alla di lui Ressidenza, seguitone, come già si divulgò, dall'armi Cesaree l'acquisto. Che i popoli del rito greco, prese le parti di Cesare, non volevano star più senza il loro Pastore, onde o risolvesse d'abbracciar partito così cortese, o che altrimenti Sua Maestà Cesarea sarebbe passata ad *elettione d'altro soggetto* per contentare tante genti nuovamente dattesi alla sua protettione » (1).

Arsenio era troppo preoccupato per la sua Chiesa, anche se pare che tenesse più per il suo trono, per mettersi in rischio di essere fermato dalle truppe veneziane in Cetinje. Pregò scuse al Giovanni Bolizza Junior, consegnandogli una lunga lettera per il suo padre, e giunto che fu in Nikšić, mandò una lettera anche al provveditore generale Alessandro Molin, giacchè non gli conveniva rompere tutti i ponti con i Veneziani (2).

Nella sua lettera al cavalier Giovanni Bolizza Senior, dopo aver narrato la storia della sua lealtà coi Veneziani, prosegue, indicando il motivo della sua improvvisa partenza: « Ma neanco quì [a Cetinje] habbiamo potuto haver pace, perchè ci sono pervenute lettere dallo stesso Luogotenente dell'Imperatore e delli nostri huomini che andassimo al Monastero, nelle quali [lettere] v'è pena che se non saremo colà nel termine di giorni sette, più non dobbiamo andarvi ».

Per attenuare al massimo un possibile sospetto dei Veneziani Arsenio prosegue: « Se ci fosse caduto in supposizione viaggio così improvviso e frettoloso, già saressimo costà [in Cattaro] capitati, per haver tempo di discorrere con commodo, concertare et procedere a quanto occorreva. Hora parto confuso, per strade difficili, e col dolore di non essermi abbocato con voi ».

E lasciò loro un filo di speranza: « Restate con Dio, e dove intenderete, che saremo, mandateci lettere, perchè faremo lo stesso

(1) F. Ongania, op. cit., p. 53 e 55; cf. p. 56-57: la risposta del Senato; il corsivo è nostro.

(2) Ibidem, p. 55.

a Voi. Se vi sarà quiete e doppo che si saremo veduti con quelli Signori, decideremo di tornare quanto prima potremo, ad abboccarci con voi... Vi mandiamo ambe le lettere che ci sono capitate » (1).

I Veneziani invece si illudevano di poter guadagnare il patriarca serbo con un regalo, supponendo in lui più cupidigia di denaro che sacrificio per la propria Chiesa. Ecco il giudizio del provveditore generale Alessandro Molin sul clero serbo in genere e sul patriarca Arsenio Črnojević in specie:

« Hebbe la forza questo motivo [il pericolo di perdere il trono] che riuscì vana ogni persuasiva al Kavalier Bolizza di ridurlo in tanta vicinanza di Cattaro, per poche hore, e senza ritardo intraprendere il viaggio verso Pech...

Ero in agitazione che tal pentimento [di venire in Cattaro] derivasse da qualche insidia [tesa da Arsenio], ma non puotei penetrarne il filo, havendo una causa naturale d'ascriverne l'effetto, che è l'interesse proprio, macchina molto potente nell'anima di molti, in particolare in un personaggio disfatto et esterminato dall'avaritia de Turchi.

Subito che mi giunse l'avviso, havessero gl'Imperiali acquistato quel paese, diffidai dalla speranza concepita [di avere il patriarca], e provvidi quasi che il trattato dovesse rissolversi nell'accidente accaduto.

È molto connaturale l'affetto à proprii luochi, e principalmente à chi è posto in grado sollevato e di somma veneratione come è il Patriarca, con una raccolta pingue di benefitii e tributi, che ogni anno lo rendono dovitioso e *non curante d'estrinsechi sovegni*. Egli però nella dimora fra monti, ha da Calogeri, Preti Greci e genti tutte di quel rito ritratto summa considerabile in compatimento delle estorsioni praticate contro lui da Turchi, e perciò *resosi meno bisognoso del regalo* che già si figurava d'havere col mio colloquio.

Voglio credere che niun riguardo l'habia fatto cambiar pensiero d'arrivare a Cattaro, ridotto in tanta vicinanza, da quello *d'ingelosire con trattati* e col mio abboccamento *gl'Imperiali*, e d'andar a rischio di perdere la sua sede Patriarcale... » (2).

L'occupazione della sede patriarcale di Peć da parte degli Austriaci e la loro decisione di far eleggere un nuovo patriarca se Arsenio non tornasse in tempo utile, sarebbe già un motivo sufficiente per far precipitare Arsenio in Peć. Per sua fortuna potè ritornarvi non da zimbello nelle mani degli occupanti, ma da vero capo della propria Chiesa e del suo popolo.

(1) Ibidem, p. 54: lettera di Arsenio a G. Bolizza del 4 nov. 1689.
(2) Ibidem, p. 53: relazione di A. Molin al Senato del 4 nov. 1689. Il corsivo è nostro.

Ecco quale scoperta riferì al senato della Repubblica Alessandro Molin nella sua comunicazione del 4 dicembre 1689: « Il Capitano Smaevich all'incontro penetrò che il Vescovo di Pech, ch'è Prelato subordinato al Patriarca stesso, siasi inteso co' Ragusei, che questi l'abbino in *quattro* giorni fatto capitar a Ragusa, *ivi siansi fabbricate lettere di tutta efficacia* et essendovi Coradino Residente Cesareo appresso quel governo, *munite col sigillo Imperiale*... » [1].

In quei quattro giorni di permanenza a Cetinje, come concordemente lo testimoniano il cronista serbo e Alessandro Molin, lo stesso vicario di Peć, Nikon, il quale ristabilì buon accordo fra Arsenio e Andrea Zmajević, contrattava con le autorità austriache in Ragusa, ottenendo « le lettere munite col sigillo imperiale ».

Che cosa contenevano quelle lettere non è difficile indovinare, se si pensa che lo stesso provveditore veneto le definitiva « di tutta efficacia »: non doveva essere altro che *la protezione* che l'imperatore stesso con il suo sigillo assicurava ad Arsenio e alla sua Chiesa nella nuova configurazione politica, lettere che hanno relazione diretta con quelle « Litterae protectionales » imperiali rilasciategli dal generale Piccolomini poco prima della sua morte, avvenuta il 7 novembre 1689.

E quando da Peć, ormai conquistata dagli imperiali, un messo portò ad Arsenio l'ultimatum di ritornare o rinunciare al trono patriarcale, egli senza indugi e con animo tranquillo potè lasciare Cetinje e la Serenissima.

Pare dunque evidente che Arsenio, per poter dimorare in Cetinje — ormai sotto il controllo veneto, e perciò unico luogo al riparo dai Turchi e dagli stessi imperiali — dovette fingere le trattative con i Veneziani, e così indisturbato negoziare con gli imperiali in Ragusa.

I fatti narrati fanno propendere per il seguente giudizio sulla politica di Arsenio in quei frangenti storici: anche se non era possibile prevedere in quell'ora, quando le armate imperiali si trovavano nelle immediate vicinanze della sede patriarcale, che l'esercito turco si sarebbe ripreso ed avrebbe ricacciato gli imperiali oltre Belgrado, e che la maggior parte del patriarcato serbo si sarebbe

[1] Ibidem, p. 56. Il corsivo è nostro.

ritrovata ancora per dei secoli nell'ambito dell'impero ottomano, *Arsenio si mostrò pronto di seguire l'ordine delle autorità turche* circa lo sfollamento del patriarchio ed attendere in Costantinopoli tempi più tranquilli. *Il tradimento dei filo-austriaci*, capeggiati da Petar Sokolović, come ci pare di aver capito, *segnò la sorte di Arsenio*: con la fuga da Peć divenne ormai legato all'impero asburgico. Da abile politico, protetto dai Veneziani, che credevano di averlo guadagnato alla propria causa, trattò alla pari con gli imperiali in Ragusa. Arsenio Črnojević da fuggiasco divenne di nuovo capo spirituale della Chiesa di Peć e guida politica del suo popolo.

Conclusione

Abbiamo cercato di presentare con oggettività storica l'opera politica di Arsenio Črnojević durante la guerra austro-turca (1682-1690). Il suo realismo politico trovava la migliore sicurezza per la nazione e la Chiesa serba nella fedeltà alle autorità costituite, nel caso concreto, a quelle turche.

Da questo suo canone politico Arsenio si discostò solo quando l'impero turco parve crollare definitivamente, battuto dalle armate imperiali e corroso dall'anarchia interna (1688). In quei momenti critici, Arsenio vide, di fronte all'incognita che gli presentava il mondo latino sotto i vessilli delle armate imperiali, l'unica e la migliore salvezza per la sua Chiesa nella Moscovia « ortodossa ».

Ma appena Arsenio si avvide che il suo ricorso a Mosca non ebbe seguito, e lo abbiamo visto per quali motivi, egli, dopo aver tentato invano di stabilire un'intesa con il papa, allora Innocenzo XI, ritornò alla sua regola politica riguardo alle autorità turche. Anzi, certi indizi ci hanno fatto pensare che Arsenio collaborasse attivamente alla ripresa dell'impero turco contro gli invasori austriaci, se è vera la nostra ipotesi sull'intesa Küprili-Arsenio-Branković.

Solamente il tradimento dei Serbi filo-austriaci, come ci parve di aver capito, che compromise irrimediabilmente Arsenio Črnojević agli occhi delle autorità turche, lo portò definitivamente nel campo austriaco.

Con la fuga di Arsenio Črnojević in Ungheria dopo l'8 ottobre 1690, quando cadde Belgrado di nuovo nelle mani turche, termina il primo periodo della vita e dell'opera sua. Nel nuovo

paese portò con sè due carte « Litterae protectionales » e « Litterae invitatoriae » che appartenevano già al passato e alla terra che aveva abbandonato.

Ma altri avvenimenti lo aiutarono ad averne altre, nelle quali è riflessa la sua mentalità « teocratico-bizantina, inquadrata nell'ambiente turco » (1). Cioè: il proposito di fondare e costruire uno stato religioso-nazionale nell'ambito di un altro stato di nazionalità e religione diversa, come lo era stato il patriarcato di Peć nell'impero Ottomano, nel quale invano tentò di ritornare nel 1699. Vi fu solo la grave differenza che sotto i Turchi esercitava l'autorità sul proprio territorio, mentre sotto gli Asburgo pretendeva di esercitarla sul territorio non suo.

Stanislao Kahnè, C. Sal.

(1) L. Hadrovics, *L'Eglise serbe sous la domination turque*, p. 146-147.

The Present Syro-Malabar Liturgy: Menezian or Rozian?

The Syro-Malabar Church now uses a Liturgy which, though Romanised, is for the most part East Syrian, containing the anaphora of Addai and Mari. It is the Liturgy that is here termed *The Present Syro-Malabar Liturgy*. First printed in Rome in 1774, it had another Roman edition in 1844 and several Malabar editions in the 20th century. Certain prayers not found in the Roman editions are given in the Malabar editions or in manuals printed in Malabar. From among the several forms of this Liturgy celebrated in Malabar we have here chosen only the " simple " and the most solemn, called *Raza*, which alone are in the Roman editions. The other forms are servile Roman imitations based on the Roman Missal.

By *The Menezian Liturgy* is here meant the Liturgy which archbishop Menezes of Goa modified at the " synod " of Diamper in 1599. A Latin version of *The Menezian Liturgy* was published by Gouvea in 1606 (1). Actio V *De Sacrificio Missae* of the synod of Diamper as given by him deals with the text of this Liturgy, and it is this that has come to be known as *The Menezian Liturgy*. It does not make any distinction in the form of its celebration though it seems to contemplate a solemn one.

It is generally believed that *The Present Syro-Malabar Liturgy* is the Menezian one (2). But it seems that it is *Rozian* or the one modified by bishop Roz S. J., the first Latin prelate of the Syro-Malabar Church (1599-1624). We shall deal first with the argu-

(1) A. DE GOUVEA, *Jornada do Arcebispo de Goa Dom frey Alexio de Menezis*, Coimbra, 1606 (Appendix).

(2) Not however, e. g. J. M. HANSSENS, *Institutiones Liturgicae De Ritibus Orientalibus*, Romae 1930, II. p. 502. — R. H. CONNOLLY, *Journal of Theological Studies*, 15 (1914) pp. 396-425; 569-589.

ments that militate against its Menezian origin and then pass on to the arguments that favour its Rozian origin.

In the following pages P stands for *The Present Syro-Malabar Liturgy*, PR for the most solemn form (called *Raza*) of the above; M for *The Menezian*; and V for *Vat. Cod. Syr. 66* of Mar. Joseph, Metropolitan of Malabar († 1569).

FIRST PART.

Arguments against the Menezian origin of P.

Several differences are to be observed between P and M, some of which are of great importance, as will be seen below:

I. *Two important transpositions.* — M presents two important transpositions in the pre-anaphoral part. In these two it disagrees not only from P but also from accepted commentators and from V.

1. The first transposition is in placing the offertory with its accessories before the dismissal of the Catechumens. During the *karozutha* recited (or sung) by the deacon the celebrant is free and can proceed (as he does in P and M) to the preparation of the Eucharistic elements (if they have not been prepared already).

The order in P is: *Credo, karozutha,* incensing of chalice etc., preparation of the chalice, concluding part of the *karozutha,* preparation of bread, prayer that concludes the *karozutha,* dismissal of the Catechumens preceded by the prayer of imposition of hands, anthem of the mysteries, carrying of the elements to the altar with offertory, setting of the elements on the altar, veiling of the elements, continuation of the anthem of the mysteries, *lavabo* (1).

Now M has: *karozutha,* incensing of chalice etc., preparation of the chalice (preparation of the bread is left out), anthem of the mysteries, carrying of the elements to the altar with offertory,

(1) In PR after the dismissal of the Catechumens come: prostrations with an anthem of the mysteries (cf. infra), credo, *lavabo,* anthem of the mysteries, carrying of the elements to the altar with offertory, setting of the elements on the altar, veiling of the elements, continuation of the anthem of the mysteries. This order would seem to be perfect if the *lavabo* could be put before the carrying of the mysteries to the altar and the *credo* after the continuation of the anthem of the mysteries.

setting of the elements on the altar, continuation of the anthem of the mysteries, veiling of the elements, *lavabo*, concluding part of the *karozutha*, prayer that concludes the *karozutha*, dismissal of the Catechumens preceded by the prayer of the imposition of hands.

Is this change of order due to a displacement of the pages that contained the translation of the Liturgy prepared for the use of Menezes? That there might have been such a displacement is suggested by the diptychs, the reading of which in *Actio V de Sacrificio Missae* (1) of the synod of Diamper seems to have been after the Epiklesis, though in the text of the Liturgy as given by Gouvea it is in its proper place. The hypothesis of displacement of pages loses much of its weight in the face of a text produced by Badger (2); for Badger's text (supposing the preparation of the Eucharistic elements as already made) agrees with M regarding the carrying of the elements to the altar with the offertory and the setting of the same on the altar *in connection* with the *karozutha* and *before* the dismissal of the Catechumens. Such a transposition in Badger's text is not so glaring since the preparation of elements seems to have been already made and since there is also a second anthem of the mysteries (not the one sung during prostrations in PR).

Hence one would think that there were mss. containing the order of M, and that one such was utilized by Menezes.

2. More serious is the other transposition which concerns the reading of the Epistle and Gospel together with the accompanying prayers. All these in M come *after* the *karozutha*, offertory and the dismissal of the Catechumens. P on the other hand retains them in their traditional place in the first part of the Liturgy of the Catechumens after the Trisagion and *before the karozutha* etc. It is difficult to attribute this to displacement of pages since we find that in Malabar certain priests before 1606 used to read the Epistle and Gospel after the offertory (3).

(1) A. DE GOUVEA, *op. c.*, p. 27v.

(2) G. P. BADGER, *The Nestorians and their Rituals II*. London, 1852, p. 215-220.

(3) *Vat. Cod. Borgia Indiano, 18 fol. 47v.* This codex contains diocesan statutes promulgated by bishop Roz S. J., in 1606. We shall have to speak of this codex in the second part of this study.

II. *Some other transpositions.* — Examples of some other transpositions are here given:

1. After " In nomine Patris... " at the beginning of the Liturgy (according to P) P puts a part of the prayer of the *Sanctus*, which M retains in its classical place, after the Preface of the anaphora.

2. In P the last part of the *karozutha* (see above) is *before* the anthem of the mysteries and the offertory. In M, however, the same is *after* the offertory.

3. In PR *lavabo* comes before the offertory; in M and in P it is after.

4. PR has (a stanza of) a hymn describing the work of the Holy Ghost, just after the dismissal of the Catechumens during prostrations. M, however, has it (with the hymn) during the elevation of the consecrated Species.

5. PR has the *credo* after the dismissal of the Catechumens, M and P put it immediately after the Gospel (1).

6. The prayer " Christe pax superorum " in P is placed before the psalms *Miserere* and *Ad te levavi*; but in M the same comes after these psalms (just before the Consecration). V agrees with M.

III. *Latinization.* — P is more latinized than M, as can be seen from the following details:

1. P prescribes that the celebrant should enter the sanctuary with biretta on and that the server (deacon?) should carry the *Taksa* (missal) before him. M on the contrary prescribes that the deacon should go before the celebrant swinging the thurible.

2. P begins the Liturgy with " In nomine Patris... ", but M with the exclamation " Gloria in excelsis Deo ".

3. P imitates the Latin mode of reciting the prayers before and after the reading of the Epistle and Gospel and also of reading the Epistle and Gospel. PR, however, is original to some extent in these points.

4. In P the celebrant kisses the altar on ascending to it during the enarxis and also before giving *pax*.

5. P contains the Little Elevation before the *Pater Noster*, adds " Domine non sum dignus " before the Communion of the celebrant, copies from the Roman Missal the Rite of Communion of the faithful (2), prescribes a genuflection every time the mysteries are handled after the Consecration.

(1) The proper place for the *credo* would seem to be after the offertory.

(2) The formula for communicating the faithful is East Syrian with the exception of the Latin *ad vitam aeternam* which is added to the original East Syrian formula.

IV. *Later additions.* — We here refer to those prayers which were added to P in 1774 when it was first printed in Rome.

The additions are:

1) The prayer " Pater veritatis " after the Consignation; 2) " Agnus Dei " before the Little Elevation; 3) Two prayers before the celebrant receives the Sacred Host; 4) " Quid retribuam " before the celebrant receives the Chalice; 5) Three prayers of Post-Communion; 6) One final seal; 7) Prayer of taking leave of the altar. To these may be added also a final seal in honour of the B. V. Mary, which is found in certain local editions of P and also in a Malabar ms. of 1708 (cf. *infra*) (1).

V. *Differences in the same prayers.* — Examples:

1. In the prayer for all " Catholici " P mentions catholici, *bishops*, presbyters, deacons, youths, virgins, our fathers, brothers, sons, daughters, kings *and all those dead*, all prophets, apostles...

M has catholici, presbyters, deacons, youths, virgins, *all the faithful dead*, all our fathers, brothers, sons, daughters, kings, all prophets, apostles.

2. In the anthem of the mysteries P mentions the commemoration of St. Thomas in the third person. But M has " commemoratio tua, S. Thoma, apostole, pater noster sancte ". V agrees with M in so far as it has " commemoratio tua, o pater noster ".

3. Proclamation after Consignation and before Communion:
P " Naturae nostrae primitia in cruce fuit probata ".
M " Naturae nostrae primitias in cruce in sacrificium obtulit ".

VI. *Different prayers and ceremonies.* — There are instances of (a) different prayers prescribed for the same ceremonies and (b) different ceremonies for the same prayers as can be seen from the following examples:

a) 1. For the rite of approaching the altar before the anaphora P prescribes the prayer: " Confiteor te Pater "... but M has: " Sit tibi gloria inventor ".

2. After the fraction P gives the prayer " Gloria tibi Domine N. Jesu Christe "; instead of this M has " Gloria tibi Deo quoniam creasti me ". M agrees with V.

3. Before the Communion, in P the celebrant says the prayers " Non Domine... " " Sanctifica corpora nostra " both of which are additions of 1774. M in this place has the prayer " Domine Deus meus non sum dignus ". M agrees with V.

(1) The prayer " Pater veritatis ", the prayer of taking leave of the altar and the final seal in honour of the B. V. Mary are from Maronite

b) 1. In the mode of reciting the hymn "Te Domine omnium" before the Trisagion: in P the antiphon is said only once and that by the deacon; M prescribes it to be said twice, once by the celebrant and then by the celebrant and the deacon. In M it is the deacon that intones the "Gloria Patri" with its answer "A saeculo", but in P the celebrant intones "Gloria Patri".

2. P enjoins that the celebrant, joining his hands to the breast, should recite the ***kushapa*** before the first ***g'hanta***; in M the celebrant has to bow down while reciting it.

VII. *Omissions.* — We mean here the omission that may be noticed in P with relation to M and *vice versa.* Here are some examples:

1. P omits:

a) The prayer of the veil "Amictus lumine..." said while covering the mysteries after the offertory; *b*) The prayer "Domine extende manum" said after the psalm "Ad te levavi" before the Consecration; *c*) The last part of the prayer "Benedictus es Dominus" said after the fraction (1); *d*) "Glorificate Deum vivum" and its response before Communion; *e*) The Prayer "Sanguis propitiatorius Domini..." said after receiving the Chalice; *f*) One final seal...

2. M omits:

a) The dialogue "Mandatum vestrum" at the beginning; *b*) The mention of the Pope, of the Patriarch and of the Metropolitan bishop in the second part of the great Intercessions (2); *c*) Commemoration of "Virgo Maria Dei Genitrix" in the fourth ***g'hanta***; *d*) Two hymns "Mysteria quae sumpsimus" and "Domine noster Jesu" sung during the Communion; *e*) The prayers of thanksgiving, "Gloria Domine et honor" and "Benedictus honor tuus"; *f*) The farcing and also the last part of the "Pater Noster" at the end; *g*) Five final seals (of these one was added to P in 1774 and another in honour of the B. M. Mary is found in local editions of P; the latter is of Maronite origin).

VIII. ***The words of Institution and their setting.*** — Because of the importance of this item, instead of dealing with it in No. IX along with Menezian changes, we deal with it here separately

(1) This part is printed in brackets in Qelaita's edition of the Nestorian Liturgy (Mosul, 1928).

(2) When the mention of the Pope was added here in 1774 there was already here the mention of the Patriarch. If there was in M the mention of the Patriarch before Menezes handled it, Menezes would have suppressed it or substituted it with that of the Pope. Moreover in M this part is entirely missing (Cf. *Subsidium ad Bullarium Patronatus Portugalliae*, Alleppe, 1903, p. 57 to see that the mention of the Patriarch was in P when that of the Pope was added).

with a short historical preface. The difference in this item between P and M is not in its position but in itself. In both P and M its position is after the anaphora and before the fraction. M has not done anything regarding this position. V gives the words of Institution with their setting on a separate page at the beginning of the Liturgy with a note that they are to be recited probably after the fraction and consignation. Now, the words of Institution are not be found in the known pre-XVIth century mss. of the Liturgy of Addai and Mari. Mar Joseph, East Syrian Metropolitan of Malabar, or some one else might have given them the form in which they appear in V. From the place indicated by V, we think, they might have been shifted back and brought to the present position by the synod of Angamale of 1583 held under Mar Abraham, the last East Syrian prelate of the Syro-Malabar Church. Fr. Roz. S. J., (afterwards the first Latin prelate of the Syro-Malabar Church) with some Jesuit Fathers were present at this synod. A report about the Syro-Malabar Church written in 1600 or 1601, speaking of the work the Jesuit Fathers did while Mar Abraham was living, says: " ...un dei detti Padri... li ordinò anco la Messa Caldea " ([1]).

Let us now come to the words themselves with their setting. (We give the texts in Latin to facilitate comparison with those of M as given by Gouvea.)

V. (Super Corpus) " Dominus Noster Jesus Christus in illa nocte qua traderetur et pridie quam pateretur accepit panem hunc in manus suas puras ac sanctas et elevavit oculos suos ad coelum et dixit tibi gratiarum actionem, Deus Pater creator omnium, et benedixit † et fregit et dedit discipulis suis et dixit: accipite, manducate vos omnes ex hoc pane: Hoc est in veritate corpus meum — (Et elevat calicem aliquantulum ab altari et dicit super calicem). Et similiter postquam cenavit, accepit hunc calicem in manus suas puras et gratias egit et benedixit † et dedit discipulis suis et dixit: accipite, bibite omnes vos ex hoc calice et quotiescumque comederitis ex hoc pane et biberitis ex hoc calice meam memoriam recoletis: Hoc est in veritate calix sanguinis mei novi testamenti qui pro vobis et pro multis effunditur in propitiationem debitorum et in remissionem peccatorum. Et hoc erit vobis pignus in saeculum saeculorum ".

(Note the expressions *et pridie quam pateretur*, *elevat calicem* and *calix sanguinis mei*; note also the omission of " which is broken for you " after the consecration of the S. Body. These are due to Latin influence.

([1]) G. BELTRAMI, *La Chiesa Caldea nel secolo dell'unione*, Romae, 1933, p. 259.

Mar Joseph, the supposed compiler of these, had a taste for combining Oriental and Latin expressions as can be seen in Vat. Cod. Syr. 45 in which he combines the Oriental *forma deprecativa* with the Latin *forma activa* in the Rite of absolution of penitents).

M. (before and after Menezes touched it):

a) Before: *Sumens... Hostiam*: " Gloria nomini tuo sancto adoratioque Divinitati tuae omni tempore, Jesu Christe, panis vive vitam praestans, qui descendisti de coelo et universum mundum vivificas, qui vero hunc panem comedunt non morientur: et qui viva fide illum suscipiunt liberantur et sanctificantur per illum mundanturque et vivunt in aeternum: Dominus Noster Jesus Christus in illa nocte qua tradebatur accepit panem hunc sanctum in sanctas ac puras manus suas et elevavit oculos suos in coelum et gratias egit Deo Patri omnium rerum creatori et benedixit ac fregit deditque discipulis suis et dixit: Accipite et comedite ex hoc pane omnes (perhaps the same as in V). *Genuflexio, elevatio, adoratio* (Were these in M before Menezes touched it?) — *Elevans aliquantulum calicem*: Similiter postquam cenavit accepit hunc calicem manibus suis puris et gratias egit et benedixit et dedit discipulis suis dicens: Accipite et bibite omnes vos ex hoc calice: quotiescumque enim comederitis panem hunc et biberitis hunc calicem mei memoriam recoletis (perhaps the same as in V). Hoc erit vobis pignus in saecula saeculorum". *Genuflectio, elevatio* (Were these in M before Menezes touched it ?) (1).

b) After: The same as the one given above; but Menezes substituted the words of Institution by those of the Roman Missal, and changed " Hoc erit *vobis pignus in saecula saeculorum* " into " Hoc erit *nobis* pignus *usque ad consummationem saeculi*". He did nothing else except perhaps (?) to order genuflections and elevations (2).

P " Gloria nomini tuo sancto Domine Noster Jesu Christe et adoratio majestati tuae omni tempore in saecula. Qui ante diem passionis suae accepit (accipit Hostiam cum pollicibus ac indicibus duarum manuum) panem in manibus suis sanctis et venerabilibus et elevavit (elevat oculos ad coelum) oculos suos ad coelum ad te Deum Patrem suum omnipotentem et gratias egit (inclinat caput) tibi et benedixit † † † (signat super Hostiam) et fregit et dedit discipulis suis et dixit: Accipite et manducate omnes vos ex hoc (nitens brachiis super altare dicit attente ac cum timore), Hoc est enim corpus meum (adorat mysteria, surgit et ostendit ea populo dicens): Panis enim vivus et vivificans qui descendit

(1) We have taken this from Gouvea. Since Menezes did not order any change except in such words as are indicated in *b*) below, it is clear that this existed in M, before Menezes touched it, as is given by Gouvea. Note the omission of *pridie quam pateretur*.

(2) Thus Menezes ordered: *enim* before *Hoc* in both the Consecrations, *novi et aeterni* before *testamenti*, and *mysterium fidei* after *testamenti*, as well as *adorations, inclinations* and *ceremonies* of the Roman Missal. Likewise he changed " Hoc erit vobis pignus " as shown above.

de coelo et dat vitam toti mundo; qui manducant eum non moriuntur et qui sumunt eum eo salvantur et sanctificantur et eo vivunt in saecula. (Ponit eam in patena et adorat et surgit, et sequitur sacerdos) ".

" Et similiter postquam cenaverint (accipit calicem et elevat aliquantulum) accepit et calicem hunc praeclarum in manibus suis sanctis et venerabilibus et iterum gratias egit (inclinat caput) tibi et benedixit † † † (signat super calicem tenens eum manu sinistra) et dedit discipulis suis et dixit: Accipite et bibite ex hoc omnes vos (tenens calicem et elevans eum aliquantulum dicit super eum): Hic est enim calix sanguinis mei novi et aeterni testamenti mysterium fidei qui pro vobis et pro multis effunditur in remissionem peccatorum (et ponit calicem super altare et adorat et surgit et elevat eum duabus manibus, ostendens eum populo dicens) Quotiescumque haec facitis, memoriam meam recordamini ".

Hence P is entirely Latin in the words of Institution and in their setting; M is Latin only in the words of Institution.

IX. *The way Menezes dealt with the Liturgy.* — We now come to the corrections, additions, suppressions and changes ordered by Menezes at the synod of Diamper. In these also we can notice several disagreements between P and M. Since Menezes aimed chiefly at orthodoxy, we may adduce here what Fr. Roz S. J. had to say about the Syro-Malabarians (whom he called Nestorians) some 13 years before the synod of Menezes. Roz says ": Nestoriani qui Indiam Orientalem degunt quamvis Romanam fidem Catholicam fuerint professi, ipsorum tamen libri Nestorii, Diodori... et Theodori dogmatibus scatent ". In spite of books that denied the doctrine of Theotokos, Roz S. J., says: " His non obstantibus publice Beatam Virginem Dei Matrem praedicant ". Of the Divine Office he says: "nominibus haereticorum horum tacitis commemorationes tantum praedictas, nulla habita Nestorii ac sociorum mentione, legunt, canunt ac recitant " (1).

To come to the subject. We have already spoken about the changes introduced in the words of Institution. A final seal in M into which Menezes introduced seven changes is entirely missing in P. Among the other changes, additions or suppressions some twenty-two (including repetitions) have not been accepted by P. One of these concerns the change (in a final seal) of " Cathedra gloriosa Catholicorum Orientalium " into " Cathedra gloriosa Ro-

(1) F. Roz, S. J., *De Erroribus Nestorianorum qui in hac India Orientali versantur*, 1586-7. Orientalia Christiana, XI, (1928) pp. 15, 21, 32, 33.

mana " ([1]). With regard to the rest P has accepted nine almost as seen in M, and three in a different manner. Among the nine are *Mother of God* (twice) instead of *Mother of Christ*, the name of the *Pope* instead of that of the *Patriarch* (twice in the *karozutha*) ([2]), and the substitution for *St. Hormisdas* of *St. Thomas* ([3]) (in a final seal). Among those that have been accepted in a different manner we may note one which deals with the commemoration of saints. P leaves out the names of *St. Leo* and *St. Cyril* from among the names of Saints M prescribes to be commemorated instead of heretics and those suspect of heresy: P further adds the names of *Ambrose*, *Jerome* and *John* (*Chrysostom*).

CONCLUSION

The differences we have seen above under nine headings argue that P and M are not identical. These differences would seem to suggest that P and M go back to different mss. of different recensions. They agree only as any two mss. of the East-Syrian Liturgy agree in general. Their disagreement is striking ([4]). This conclusions is confirmed by three documents issued by the Sacred Congregation de Propaganda Fide when the question of printing a Liturgy for the Syro-Malabar Church was taken up ([5]).

According to the first document (3 Sept. 1757) the S. Congregation had decided to print the Liturgy only according to the correc-

([1]) In certain copies of P printed in Rome in 1844 " Cathedra gloriosa Catholici Orientalis " is changed into " Cathedra gloriosa Catholici Romaniae ". This change is seen on thin paper which was afterwards substituted for the old thick paper. It is absurd to call the Pope a Catholicos!

([2]) This *karozutha* is not in the Roman edition of P.

([3]) It is interesting to know that a Jesuit Father somewhere about 1580 asked for an indulgence for a church Mar Abraham had built in Angamale in the name of Hormisdas whom that Jesuit Father calls " the holy Abbot through whom Our Lord works many miracles " (S. GIAMIL, *Genuinae Relationes inter Sedem Apostolicam et Assyriorum Orientalium seu Chaldaeorum Ecclesiam*, Romae 1902, p. 81).

([4]) The text of the Liturgy in V seems to agree more with M than with P excepting the transpositions in the pre-anaphoral part and the position of the words of Institution.

([5]) The texts of these documents are given in an Appendix.

tions of Menezes. But the second document (8 Jan 1767) says that due to "l'oppozione grande" the idea of printing the Menezian Liturgy was given up. If the Menezian Liturgy had been in general use in Malabar there would not have been so great an opposition.

The third document (28 Jan 1768) distinguishes the *Menezian Liturgy* from *Our Liturgy* which latter was contained in a Missal presented by a certain Fr. Carolo. Regarding this Liturgy the S. Congregation orders 1) the addition of the oratio "Coram throno"; 2) the insertion of the name of the Pope wherever there was a commemoration of the Patriarch and the bishop; and 3) the continuation of the elevation of the Species immediately after the Consecration though this seemed a novelty (1).

This third document says that there was no commemoration of the Pope anywhere in the Liturgy. The Menezian text had such a commemoration twice in the *karozutha*, once in the diptychs and again once in a final seal. Since this *karozutha* is not printed in the Roman editions of P we may suppose that it was not found in the text examined by the S. Congregation. The diptychs and the final seal are printed in the Roman editions of P and they contain no mention of the Pope. The commemoration ordered by the S. Congregation was inserted in the Roman edition of P in the second set of the prayers of the great Intercessions, which in the Menezian text has no such commemoration.

The name of the *Catholicos Patriarch* was already existing there as we gather from the third document we deal with here (2). Although Menezes had abolished everything that pertained to the *Catholicos Patriarch*, the final seal spoken of above also contains mention of *Catholicos Orientis*.

All these confirm the conclusion that P and M are not identical.

(1) The Roman editions of P are *not* "ex decreto S. Congr. de Prop. Fide" as the edition of the Chaldean Missal of 1767 is. There are several lacunae in these editions. Many of these lacunae are filled in by the manuals printed in Malabar and also by Malabar editions of the Liturgy.

(2) In some copies of the 1844 Roman Edition the page containing the name of the Catholicos Patriarch also has been substituted, by an unknown hand, by a thin paper that leaves out that name.

SECOND PART.

Arguments for the Rozian origin of P.

We now come to the arguments that seem to favour the *Rozian* origin of the present Syro-Malabar Liturgy.

The synod of Diamper was concluded on Jan 24, 1599. A few months after, on Nov. 5, 1599, Francis Roz S. J., was nominated (the first Latin) bishop of the Syro-Malabar Church. He was made suffragan to the archbishop of Goa on Dec. 20, 1599 and was consecrated on Jan. 25, 1601 [1]. Although Roz is often spoken of as one who took an active part in the synod of Diamper, still, he himself says that he was not in favour of that synod as a whole. In his letters written to the General of the Society of Jesus and to the Assistant General in Portugal, Roz (as bishop) says: 1) the Christians (Syro-Malabarians) would be exposed to the danger of committing mortal sins if the decrees of the synod of Diamper dealing with customs were to be approved by the Pope; 2) the Synod (of Diamper) was not *in forma*; 3) the Christians (whom Menezes had convoked to the synod) were not consulted and did not understand the contents of its decrees, and, since the decrees were not submitted to a general discussion and modification, there was no real synod at all, but only the making and writing of regulations on one side, and hearing without understanding on the other side; 4) Menezes excused himself by saying that he acted in that fashion to show the way of salvation without hindrance; 5) the acts of the synod contained things insupportable to the Christians; 6) the Christians put their signatures to the acts only because of his (Roz's) insistence; 7) Menezes himself had added certain things to the acts after the synod was over; 8) with the satisfaction of all he (Roz) had held a synod *in forma* in 1603 in which there were changed certain things ordained by Menezes at Diamper, as the Christians had demanded, since they had not understood anything of the synod of Diamper, at which they were not consulted: Roz asks the General and the Assistant General to see that the Pope should not approve the synod of Diamper, the acts of which and the signature of those who took part in it he had sent to Menezes at the latter's request; Menezes

(1) The dates are from BELTRANI, *op.*

was preparing everything to be sent to the Pope for approbation (1).

How different is this version of the synod of Diamper from the one given by Gouvea. The Menezian Liturgy is the one that is contained in Gouvea and we have no other source of information about it.

The synod Roz speaks of in his letters cited above he opened at Angamale in 1603 " on the feast of St. Ambrose (Dec. 7) after having sung the High Mass according to the Syriac Rite " (2). As Roz himself says, this synod was *in forma* and was to the satisfaction of all, and it handled also certain things Diamper had dealt with. Was the Liturgy up for discussion? Assuredly, either in this synod, or in another (?) held by Roz at Angamale, the Liturgy was amended, as we shall shortly see. Since he himself said Mass in Syriac we may suppose that the Liturgy too was discussed in this synod. Yes, Roz amended the liturgy, and in support of this we have his own diocesan statutes which we shall describe and from which we shall quote now.

Vatican Codex Borgia Indiano 18 contains the diocesan statutes promulgated by bishop Roz S. J. from Cranganore on May 16, 1606, the year in which Gouvea's work was published from Coimbra. Its title in Syriac (written in Malayalam characters) reads — *Tukasa d'Mar'itha Thomaitha d'Hendo* i. e. *Ordinances for the Thomite Fold of India.* The same as given in Malayalam may be translated thus: *Ordinances of our Diocese of St. Thomas in Malankara* (= Malabar). The Codex is 20.5 cm. × 15.2 cm., is written in Malayalam containing certain Syriac words in Malayalam characters and certain Malayalam words in Syriac characters, is divided into four *Sepre* or books, each *Sepra* (book) containing several *sahe* or chapters, is a copy and is not signed by bishop Roz, has no indication as to when it was copied, has 142 folios of which the first one and the last 12½ are left blank, the rest containing a preface and the statutes with an index (3).

(1) See Roz's letters to the General, 20 Nov. 1603 (*Arch.* S. J., Goa 15. ff. 155, 155v) and 26 Dec. 1603 (Ibid., Goa 15. f. 176) and also his letter to the Assistant for Portugal 27 Dec. 1603 (Ibid. Goa 15. ff. 178, 179). Campori S. J. also says the same almost in identical words (Letter. 1 Jan. 1604, Ibid. f. 182-183).

(2) Letter of Campori S. J., Jan. 9, 1604, quoted by FERROLI, *The Jesuits in Malabar*, I Mangalore, 1939, p. 300.

(3) No copy nor any trace of these statutes has been found in Malabar.

In the preface Roz says: "There is only confusion among priests and laymen since we have not had appropriate statutes till today". "Hence" he continues, "taking from the canons of the country of India, from the decrees of the three synods of our diocese and from the laws of the Catholic Church, all that are necessary for our diocese and putting them in order" he gives the statutes in question "to the Rev. Archdeacon, to the authorities (canons?), to the administrators, to the Vicars, to the Rabbans of our diocese, to the St. Thomas Christians and to all the Margakkars" (= new converts). Which are the three synods mentioned here? One is his own of 1603; there was a synod at Angamale in 1583 under Mar Abraham which was attended by Roz. Did Roz celebrate any other synod or synods before the date of the promulgation of the statutes? If he included the synod of Diamper among the three, he must have done it only in the sense in which he had understood that synod.

In Book II Chapters 6, 7, 8, 10 of his statutes bishop Roz deals with matters pertaining to the Eucharistic Sacrament and Sacrifice. Chapter 10 is "On the Celebration of *Qurbana* (= Liturgy) and on Priests who celebrate it" (fol. 44v). Therein we read: "There is much confusion in the diocese since the priests celebrate the *Qurbana* in several ways. The *Qurbana*, therefore, shall be celebrated as it is written in the *Taksa* (= order of "Mass") according as we commanded in the second synod of Angamale; if priests will not do like this every day, they shall not celebrate the *Qurbana*" (fol. 45).

Again, says Roz: "Knowing that it is (the result) of the greatest ignorance to read the Apostle and the Gospel after the offertory, all priests shall celebrate the *Qurbana* as it is written in our *Taksa*". (fol. 47v). We have already seen in the first part of this study that the Menezian Liturgy has the offertory before the Apostle and the Gospel. Roz corrects this and orders that all should follow his *Taksa*; also in other things for the sake of uniformity (see above) he enforces his *Taksa* according as he had commanded in the second synod of Angamale. It is clear, therefore, that Roz amended the Liturgy and also tried to stop what he considered to be the result of ignorance, namely, the making of the offertory before reading the Apostle and Gospel (as it was in the Menezian text).

The Menezian Liturgy is silent about the rite of communicating the faithful. Roz deals with this in chapter 8 of Book II of

his statutes which is on: " How Vicars should give Communion to lay people " (fol. 36). Here is a summary of the regulations contained in this chapter on this point: particles to be consecrated should be placed in a chalice or on the corporal according to the number of the communicants; men should kneel on the north side and women on the south according to the local custom when they approach for Communion; the deacon and the communicants should say the *Confiteor*; the vicar (priest) then with folded hands should turn to them and recite over them the absolution *Misereatur* (Syriac written in Malayalam characters) and *Indulgentiam* (Syriac in Malayalam characters), and should bless them while pronouncing the words *Pater et Filius* to which the deacon should answer *Amen:* the priest should show the Sacred Host to the people saying *Agnus Dei* and saying it again; *Domine non sum dignus* should be said thrice (this is given in Malayalam and it would appear that the communicants have to say it) — if the bishop gives Communion the communicants should kiss his hand before receiving It; " while giving Communion the priest should recite the words written in the *Taksa* of *Qurbana* "; a cloth should be spread over a bench which should stand in front of the communicants; after Communion the deacon should make the communicants drink a little water from a chalice or jug and should extend to them a towel to wipe their lips (Is this a remnant or reminiscence or symbol of Communion under the species of wine which the Portuguese suppressed in Malabar, or a remnant of Latin usages?); the communicants should say one *Pater* and one *Ave*; the priest should bless them saying " Benedicat vos Deus omnipotens, Pater et Filius et Spiritus Sanctus, Amen. Ite in pace et in posterum peccatum ne committatis " (Syriac written in Malayalam characters).

The present Syro-Malabar Liturgy agrees with this except in four points viz: 1) « Domine non sum dignus " is said by the priest, 2) communicants are not given water to drink, 3) the communicants do not say *Pater* and *Ave*, 4) the final blessing today is " Benedictio Dei omnipotentis ".

Thus in the light of the statutes in question we are entitled to say that Roz amended the Syro-Malabar Liturgy in general, giving also special regulations regarding the position of the Apostle and Gospel as well as regarding the Communion of the faithful.

In the Syro-Malabar Carmelite Monastery, Mannanam (Malabar) there is preserved a ms. containing the rubrics of *Raza* and

a text of the Liturgy. It has the title — *The Order of saying Raza in the Indian Church clarified by Mar Francis (Roz) in the synod of Angamale in the fourth month of the fourth year of his administration.* We do not know how old this ms. is — the text of the Liturgy contains later additions. The rubrics of *Raza* contain Romanizations such as the indication that the assistants are to sit on the altar steps, the celebrant should read in a low voice the scriptural passages that are solemnly read by the readers etc. The text of the Liturgy agrees with the present Syro-Malabar Liturgy. One item of importance is the oration " Quando spirabit ". This oration had the expressions " Quando spirabit in nobis odor... charitatis tuae... et cum *animae nostrae* veritatis tuae scientiae fuerint illustratae... " (in the last judgement). Menezes changed *animae nostrae* into *corpora nostra*. The ms. in question and PR have *animae nostrae cum corporibus suis*. The title of the ms. is important. The synod of Angamale mentioned in the title might be the second synod of Angamale which is mentioned by Roz in his statutes and in which, as Roz there says, the Liturgy was amended. Was the High Mass which, Campori S. J. says, Roz celebrated at the opening of the synod of Angamale of 1603 the same as the *Raza* mentioned in the ms.?

We find no reason to think that Roz did not enforce his statutes and consequently also the Liturgy as he had amended it. The period that intervened between the death of Roz (Feb. 16, 1624) and the year of the first Roman edition of the present Syro-Malabar Liturgy (1774) was not favourable to the introduction of any liturgical changes or reforms like those of Roz. As we saw above, there was also a great opposition against introducing the Menezian Liturgy.

We must, however, take into consideration that the Rozian Liturgy, even if it came to be followed everywhere, could not produce uniformity in all details owing to the carelessness of copyists and the presence of diverse mss. This might account for the disagreement found in the copies of the Missal presented to the S. Congregation de Propaganda Fide by P. Carolo in the year 1766 [1].

[1] Appendix Doc. III.

We shall here make mention of a ms. kept in the Syro-Malabar Carmelite Monastery, Changanacherry (Malabar). This ms. was written in 1708. We should think that the text of the Liturgy it contains is a recension of the Rozian Liturgy, and, shall we say, of P also? That Liturgy is almost the same as P. The following are the chief differences: the ms. of course lacks the prayers added to P in 1774; it leaves out the second set of prayers of the great Intercessions containing the names of the Pope, Catholicos Patriarch and Metropolitan bishop (the name of the Pope, as we saw, was inserted here in 1774); it omits mention of "Virgo Maria Dei Genetrix" in the fourth *g'hanta*; it gives alternative forms as regards number and gender of the communicants in the absolution and final blessing in the rite of giving Communion to laymen (P puts the masculine plural alone); it has more final seals than P; it contains the expression *Catholicos Romania* in the final seal in which M has *Cathedra gloriosa Romana* — was *Catholicos Romania* introduced by Roz? Judging from other sources Roz would suppress all mention of the Patriarch or Catholicos Orientis.

PLACID, T. O. C. D.

APPENDIX

Doc. I. · Instruction of the S. Cong. de Prop. Fide to the (Latin) Vicar Ap. of Malabar, 3 Sept. 1757.

"Il 5° propone la necessità di far stampare un messale caldeo purgato e corretto d'ogni errore preso dagl'Ecclesiastici di codesti parti. Intorno a che se la fa noto che avendo questa S. Congreg. rimessa l'istanza alla Congr. deputata sopra la correzione dei libri antichi orientali, questa ha determinato che si stampi la messa o liturgia caldea, secondo le sole correzioni fatte da Mgr. Arcivescovo de Goa, Alessio Menezes, nel sinodo Diamper. Sarà pertanto cura di V. S. di procurare detta Liturgia caldea o malabarica con le correzioni e mutazioni fatte in detto sinodo, e di trasmetterla qua scritta in lingua caldea e con la sua versione latina, affinchè possa darsi alle stampe.

Roma, 3 Settembre 1757.

S. Card. SPINALLI, *Prefetto*,
S. I. ANTONELLI, *Segr.*" (1).

(1) *Subsidium ad Bullarium Patronatus Portugalliae*, Alleppe, 1903, 55-6.

Doc. II. - **Domine Episcopo Florentio, Vic. Apostol. (Malab).**

Ill.mo e Rmo. Mons. e Fratello. Mentre due anni si sta... (Here and later, some words are illegible owing to damage to the text) la stampa del messale caldeo malabarese portato dal P. Carolo di S. Conrado, nacque ad alcuni dubbio se questo fosse veramente quello di cui indifferentemente si segue... le chiese caldee esistenti entro i confini di codesto Vicariato Apostolico, oppure fosse in usu presso soltanto di alcune.

Diede motivo al dubbio l'essersi osservato che anni sono...un altro P. Carmelitano ritornando dal Malabar portò un messale caldeo perchè si stampasse per uso dei caldei di costì, il quale è molto diverso da quello esibito dal detto P. Carolo. Altre di che lo stesso P. Carolo portò il suo messale come in due esemplari. Il primo di qualche antichità ed intiero, l'altro di carattere recente e mancante...

Quando altrunde nascessero le difficoltà e queste si stimassero insuperabili, dovrebbe loro proporsi la menesiana Liturgia. Ma siccome già si sa l'opposizione grande che hanno... dimostrato verso di essa, si stima inutile di farlo...

Roma, 8 Gennaio 1767.

J. M. Card. CASTELLI. *Prefetto* (1).

Doc. III. - **Decretum Sacrae Congregationis Particularis De Prop. Fide super Correetione Librorum Ecclesiae Orientalis habitae die prima Junii 1766.**

Propositis per Rev. P. D. Marcium Marefuseum Secretarium dubiis super correctione missalis chaldaeorum malabarici a P. Carolo a S. Conrado Ordinis Carmelitarum Discalceatorum Romam allati ut typis a S. Congregatione ederetur, videlicet:

I. In liturgia Chaldaeorum Mesopotamiae necnon in liturgia Menesiana, cum sacerdos ascendit ad altare dicit orationem quamdam quae incipit — *Coram throno* - - quaeque deest in Liturgia nostra, quaeritur an ea sit addenda?

II. An oratione 2a *Tibi splendor Patris tui et imago Genitoris tui* loco vocis quae significat *personam* substituenda sit alia vox quae significet *substantiam*?

III. Cum in tota hac Liturgia nullibi legatur commemoratio Romani Pontificis, quaeritur an ea apponenda sint eo modo quo exprimitur in missali Chaldaeo Mesopotamiae et quo loco?

IV. An quemadmodum in ista Liturgia, elevatio Hostiae et Calicis sit statim post consecrationem, quod videtur noviter invectum, cum ex ritu Ecclesiae Orientalis sacramenta elevanda sint paulo ante Communionem (2).

(1) Ibid., pp. 56, 57.

(2) The query is not clear. It seems that it means the retention of the elevation immediately after the Consecration as we have understood

E.mi Patres responderunt:

Ad. I. Affirmative.

Ad. II. Nihil innovandum.

Ad. III. Affirmative, apponantur ubicumque fit commemoratio Patriarchae et episcopi cum expressione quae continetur in missali chaldaeo Mesopotamiae.

Ad. IV. Affirmative.

Datum Romae ex aedibus dictae S. Congregationis, die 28 Januarii, anno 1768.

T. M. Cardlis CASTELLI, *Praefectus.*
M. M. UFANUS, *Segr.* (1).

(1) Ibid., p. 57.

Ad Diplomatarium eparchiae Mukačevensis Antonii Hodinka supplementa Vindobonensia

INTRODUCTIO

Principalis collectio fontium eparchiae Mukačevensis est *Diplomatarium* Antonii Hodinka editum anno 1911, cum titulo, introductione, regestis et notis in lingua hungarica scriptis [1]. Apparuit tantum hoc primum volumen, suppeditans documenta usque ad annum 1715 inclusive, cui secundum intentionem auctoris sequi debuit alterum volumen, exhibens documenta temporis recentioris. Auctor pro secundo volumine multam collegit materiam, sed obiit anno 1946, priusquam secundum volumen *Diplomatarii* publicare potuisset. Quam sortem collecta documenta subierint, ignotum est.

Sed et in primo volumine, labente tempore, maiores vel minores lacunae apparuerunt. Novis instituendis investigationibus praeivit ipse A. Hodinka noviter indagans antiquissimam historiam temporis Theodori Koriatovič et fundationem monasterii Mukačevensis [2], secutus deinde ab aliis studiosis [3].

Hic publicantur aliqua documenta uti supplementa ad primum tomum *Diplomatarii*. Omnia proveniunt ex Vindobonensi archivo

(1) ANTAL HODINKA, *A munkácsi görög szertartású püspökség okmánytára.* I. kötet, 1458-1715. Ungvár 1911.

(2) ANTONIUS HODINKA, *Documenta Koriatovicsiana et fundatio monasterii Munkacsiensis.* — Analecta OSBM, Tom. VII (1950), pp. 339-359; (1953) pp. 525-551; Tom. VIII (1954), pp. 165-189.

(3) A. PETROV, *Drevnejšija gramoty po istoriji karpatorusskoj Cerkvi i ierarchiji 1391-1498*, Praha 1930. — M. LACKO S. I., *Unio Užhorodensis*, Roma, 1955, Appendix: Documenta inedita. — A. WELYKYJ OSBM, *Documenta Romana Ecclesiae Catholicae in terris Ucrainae et Bjelarusjae*, Roma, ab anno 1953, passim. — A. BARAN, *Quaedam ad biographiam Josephi Vološynovskyj episcopi Mukačoviensis.* Analecta OSBM, Vol. VIII, pp. 209-227.

status ([1]), ubi A. Hodinka versus finem saeculi XIX multam materiam collegit. Ex 13 sequentibus documentis sex prima vice eduntur. Tria quae quidem apud Hodinkam adsunt, novis curis vel corriguntur vel complentur. Quatuor denique, olim iam a J. Basilovits communicata, hic magis complete et critice praesentantur, tum quia apud Hodinkam desunt, tum quia opus J. Basilovits hodie rarissimum est ([2]).

Quae publicantur documenta, omnia agunt de Joanne Hodermarsky, et primo excepto, cetera novem referuntur ad negotium confirmationis eiusdem ex parte Sanctae Sedis in Mukačevensem episcopum. Primum documentum praesentat J. Hodermarsky ut exponentem factionis imperatoriae in seditione Rákócziana, ob quam participationem praecise Sancta Sedes eum in episcopum confirmare renuit. Maioris momenti est documentum Nr. 6, defensio ipsius J. Hodermarsky, cum qua cohaerent documenta Nr. 4 et 5. Ultimum documentum (Nr. 13) illustrat totum negotium confirmationis episcoporum Mukačevensium ex parte romana. Notandum est, legatum Imperatoris tunc potuisse obtinere informationes omnino copiosas circa negotium confirmationis primi episcopi uniti a clero electi, Petri Parthenii Petrovič. Aliqua ex documentis ab eo citatis recenter tantum inventa et publicata sunt ([3]). Documentum Nr. 9, petitionem cleri eparchiae Mukačevensis, complevi subscriptionibus petentium in lingua originali, quod inserviet tum historiae tum philologiae.

Insertis istis documentis in *Diplomatarium* A. Hodinka, tota historia Joannis Hodermarsky melius illustrabitur.

1

Plesna 20 septembris 1708

Epistola Baronum Michaelis Palocsay et Georgii Pechy ad Card. Christianum Augustum de Saxonia, archiepiscopum Strigoniensem, implorantium eius intercessionem postquam, suadente episcopo Mukačevensi, a rebellione Rákócziana ad castra Regia transierunt ([4]).

HHSA Hung. 192. fol. 63rv.

([1]) Wien, Haus- Hof- und Staats- Archiv. Abreviatum HHSA.

([2]) JOANNICIUS BASILOVITS, *Brevis notia...* 2 vol. Cassoviae 1799 et 1804.

([3]) M. LACKO, *Unio Užhorodensis*, Appendix Nr. 37-43. 46.

([4]) Nobiles familiae Palocsay de Palocsa (Plaveč) in comitatu Šariš, et Pechy de Alsó Bereczki in comitatu Zemplin habitando in territorio eparchiae Mukačevensis faciliter novisse potuerunt episcopum Mukačevensem.

Serenissime ac Eminentissime Princeps ac Domine,
Domine benignissime!

In fiducia naturalis bonitatis Serenissimae Eminentiae Vestrae, qua omnes confugientes ad protectionem ejus gloriantur, recurrimus et nos ad singulare patrocinium Serenissimae Eminentiae Vestrae Domini nostri benignissimi, et quem Primatem Regni nostri, Patrem patriae ac protectorem Divina Providentia nobis elargitur, reveremur, eundem patronum ac intercessorem ad Sacratissimam Majestatem Dominum Dominum nostrum clementissimum imploramus.

Jam annus elabitur, a quo relictis uxoribus, prolibus, bonis et substantiis nostris, e medio praevaricatorum perduellium ad fidelitatem Sacratissimae Caesareae Regiaeque Majestatis (assecurati de clementissima protectione ejusdem per Dominum episcopum Munkacsiensem) accessimus (1). Vitam nostram periculo exponentes, substantias in rapinam, uxores et proles in desolationem et extremam paupertatem ac derisum rebellium, ultima plane miseria oppressos relinquentes, hucusque vero absque ullis grationalibus seu protectionalibus Sacratissimae Majestatis hic in Silesia oppido Plesnensi, solo misero victu contenti, absque ullis mediis conservandi status nostri Nobilitaris, hodiedum permanemus. Quapropter humillime supplicamus Serenissimae Eminentiae Vestrae Domino nostro benignissimo, ut medio interpositae magnae ejus ad sacratissimam Caesaream Regiamque Majestatem Dominum Dominum nostrum naturaliter clementissimum instantiae, tam propter privatas personas nostras ac bona nostra benignas protectionales et grationales literas, quam etiam ulteriorem circa substantiam nostram dispositionem, obtinere valeamus.

Manebit perpetua in cordibus nostris ac omnium coligatorum nostrorum erga Serenissimam Eminentiam Vestram indelebilis homagialis (2) obligatio.

(1) Subintelligitur probabiliter Joannes Hodermarsky, tunc nominatus ab Imperatore episcopus Mukačevensis, sed praecise propter participationem activam in castris regiis contra rebellionem Rákóczianam a Sancta Sede numquam confirmatus. Haec opinio roboratur ex aliqua informatione de J. Hodermarsky in qua dicitur: *De oppignoratione certi thesauri ecclesiae Munkacsiensis apud Rev.mum D. decanum Zorensem non procul a Plesna, alias polonice Pszetyna, jam per ARP Baczynski relationem feci.* Hodinka, Nr. 417. – Coniicio eum id fecisse forsitan ut adiuvaret duos barones istius nostri documenti.

(2) In ms. homadialis.

Cui dum longaevam vitam felixque et faustum Ecclesiae Dei vovemus regimen, benignissimae ejus recommendati protectioni, subscribimus nos semper esse Serenissimae Eminentiae Vestrae

Perpetuo devinctissimi et humillimi fideles servi

Baro Michael Palocsay m. p.
Georgius Pechy m. p.

Plesnae, 20. septembris anno 1708.

2

Vienna, 3 julii 1709

Instructio Imperatoris Josephi I. ad Marchionem de Prié, suum apud Sanctam Sedem Romanam oratorem de procuranda confirmatione pro Joanne Hodermarsky, nominato episcopo Mukačevensi.

HHSA · Staats Kanzlei, Rom, Weisungen, vol. 115, fol. 417-418.

Josephus etc.

Romam hinc petit Joannes Hodermarsky graeci ritus episcopus electus, confirmationem electionis a Sacra Sede petiturus. Causas sui petiti ipse exponit in apposito libello Nobis porrecto, judicio Nostro tam graves, Ecclesiaeque tam necessarias ac utiles, ut quin illae Suae Sanctitati, Te proponente probentur, nulli dubitemus. Quippe rei catholicae inprimis interest, constitui per illas Regni Hungariae partes episcopos graeci ritus, qui reunitos Graecos sacris initient. Mox, si hi denegent, vel non sint, qui ordines conferant, a schismaticis episcopis consecrabuntur ordinandi [1]. Quod summum animarum detrimentum ut Sua Sanctitas avertat, in manu Ejus est. Quod et facturam Se eo certius Nobis pollicemur, quominus ullum inde episcopis latini ritus vel damnum vel periculum immineat, eaque modestia agat praefatus Hodermarsky, ut loco cedere paratus sit, si quae impedimenta sibi canonica rite objici possent. Sane circa vitam et mores ejus habita diligenti inquisitione, non dignus modo renuntiatus Nobis est, qui Pontificiam confirmationem obtineat, sed qui insuper faciat quam plurimos cum clerici tum laicalis ordinis sub obedientiam Sanctae

[1] In ms. *consecrandos*. Deest *ordinandi*.

Sedis, atque adeo in ovile veri Pastoris reducendi. Quibus rationibus facile induci se patietur Sua Sanctitas, ut desideratam electionis confirmationem supplicanti non jam concedat libenter, sed vel ultro offerat. Quod factum ex Te proxime rescire cupimus (1).

Viennae, 3. julii 1709.

3

Vienna, 17 ianuarii 1711

Nova instantia Imperatoris Iosephi I. ad Marchionem de Prié, suum apud Sanctam Sedem Romanam oratorem de procuranda confirmatione Joannis Hodermarsky.

HHSA - Staats Kanzlei, Rom, Weisungen, vol. 120, convolut. 5, fol. 1 [minuta].

P. P. [Josephus etc.] (2)

Ex accluso per cancellariam Nostram hungaricam prodeunte rescripto intelliges (3), quae Tibi apud istam Curiam pro Joanne Hodermarsky (4), nominato a Nobis ceu Rege Hungariae in Munkacziensem graeci quidem ritus, verum Ecclesiae Romanae unitum episcopum, viro vita, moribus ac doctrina probato, agenda commiserimus. Super quo ut in vota Nostra concedat Sua Sanctitas, Nostra quidem propter Regni quietem permagni, pluris vero religionis orthodoxae, atque adeo Summi Pontificis Christi in terris Vicarii longe plurimi interest. Quo celeriorem Nobis promptioremque assensum a Sanctitate Sua pro insigni Suo fidei zelo, Te praesertim procurante, promittimus (5).

Datum Viennae, 17. januarii 1711

(1) Inspexi responsa et relationes Marchionis de Prié ad Imperatorem annis 1707-1715 et nullum aliud responsium de nostro negotio inveni, nisi anni 1712, quod vide Nr. 12, 13.

(2) Legendum est probabiliter P.T. = Plenus Titulus, ponendus in exemplari expediendo: Josephus etc.

(3) In archivo hoc loco non invenitur minuta vel copia rescripti. Probabiliter sermo est de instructione data 5. januarii 1711, quam vide apud Hodinkam Nr. 414.

(4) In ms. Hadermarsky.

(5) Ad intimata Caesaris diei 17. januarii, Marchio de Prié respondet die 14. februarii et 21. martii a. 1711, sed non commemorat nostrum negotium (cfr. Rom, Berichte 1711).

4

Delatio contra Joannem Hodermarsky. Textum vide in Hodinka Nr. 450. In regesto ab A. Hodinka praefixo addendus est auctor istius documenti: P. Porphyrius Prudzicki O.S.B.M. Hoc constat ex documento infra Nr. 6 recensito, in quo J. Hodermarsky defendit seipsum contra accusationes in hocce documento prolatas. Hodinka posuit documentum in fine anni 1711 sub datatione incerta. Ex infra recensita declaratione archipresbyterorum data 4. sept. 1711, et quae est reactio ad istam delationem sequitur, eam praesentatam fuisse potius initio anni 1711.

5

Sandal, 4. septembris 1711

Attestatum archipresbyterorum eparchiae Mukačevensis de innocentia Joannis Hodermarsky adiunctum defensioni, de qua hic numero sequenti. Hoc documentum publicatum quidem est ab A. Hodinka in Diplomatario sub numero 431, sed recensio defectibus scatet, et proinde illud hic inserendum censui, describendo ex exemplari officiali vidimato, de quo sermo est in documento sequenti. Praeterea ibidem habetur alia copia non vidimata.

HHSA Hung. 193, fol. 161r [exemplar nostrae recensionis].
Hung. 193, fol. 163r [copia non vidimata].

Hodinka Nr. 431

Nos infrascripti archidiaconus et archipresbiteri episcopatus Munkacsiensis attestamur sub puritate conscientiae sacerdotalis, quod Illustrissimus ac Reverendissimus D. Joannes Hodermarsky praelatus noster, postquam partes hae armis caesareis occupatae fuissent, continuam inter nos habuerit residentiam, nobis exemplaribus suis virtutibus praeluxerit summa nostri et totius populi cum aedificatione. Unice id nobis cordolio erat, quod sua dominatio illustrissima ac reverendissima nullum sive in sacerdotem aut diaconum, imo nec clericum ordinaverit, et nullum censuris subjectum sacerdotem absolverit, sed omnes ad metropolitanum relegaverit, dicendo se haec faciendi nondum habere potestatem. Unde magnis nostris expensis studiosi nostri ad metropolitanum Russiae ire cogebantur, sed abinde ob magnam consecrationis taxam sine ordinibus sacris redire necessitabantur.

Datum in Sandal (1), die quarta mensis septembris a. D. 1711.

(1) Hodie Šandal in districtu Stropkov, forsitan sedes archipresbyteri Makovicensis, quarto loco infrascripti.

Jacobus Staurovsky p[resbyter] Lomnens[is] [1], archidiacon[us] Zemple[ne]nsis. — L. S.

Иоан Бачински презвитеръ Рафайовски [3] **намѣсникъ Крайнѣ Стропковской.** — L. S.

Ялексей намѣсникъ Ровиенски [3] **рȣка власна.** — L. S.

Daniel archipresbiter Makovicky, ruka vlasna. — L. S.

Concordat haec copia cum producto suo originali, ita testor infrascriptus. Viennae 30. septembris 1711. — Nicolaus Lenckhern m.p., cancellariae intimae inferioris Austriae registrator et taxator.

A tergo: Copia sub litera A.

6

Post 4 septembris 1711 [4]

Praesens documentum intime cohaeret cum duobus documentis a Hodinka publicatis in Diplomatario sub numeris 431 et 450. Prius documentum (hic Nr. 5) est declaratio cleri Mukačevensis testificantis innocentiam Joannis Hodermarsky in certis capitibus, de quibus Romae accusatus est. Accusationem ipsam Hodinka publicavit sub numero 450, nesciens tamen quis sit eius auctor. Praesens documentum est defensio personalis ipsius J. Hodermarsky contra istam accusationem, Imperatori praesentata, cui ut argumentum probativum adiecta est supramentionata declaratio cleri.

HHSA – Hung. 193, fol. 160r.

Declaratio innocentiae quoad iniquam delationem Ioannis Hodermarsky nominati episcopi Munkacsiensis, per quendam ex Ordine Divi Basilii Magni monachum Porphyrium Prudzicki intentatam.

Inaudiens Ioannes Hodermarsky nominatus episcopus in Munkacs se apud suum Archipraesulem Serenissimum ac Eminen-

(1) In ms. forsitan Lomensis. Legendum autem esse Lomnensis patet ex eo, quod in comitatu Zempliniensi datur tantum pagus Lomné in distr. Stropkov, dum pagus Lom est in districtu Brezno, longe distanti, ubi non dantur fideles ritus orientalis.

(2) Hodinka habet lectionem Rafahlovskif, cui nullus locus respondet. Rafajovce autem habentur in districtu Stropkov.

(3) In comitatu Zempliniensi duae habentur localitates nomine Rovné. Una in districtu Svidník, altera in districtu Humenné. Hic subintelligitur Rovné in districtu Svidník, cuius parochus secundum docum. Hodinka Nr. 461 erat archipresbyter secundi archipresbyteratus Makovicensis.

(4) In ms. deest datatio. Sed logice sequitur illud scriptum esse post documentum hic numero praecedenti indicatum.

tissimum Cardinalem a Saxonia [1] esse delatum, quasi ordines sacros nonnullis in dioecesi Munkacsiensi contulisset, a censuris absolvisset, et reliqua consecratum episcopum concernentia munia exercuisset. Et quamvis hanc delationem S. Curiae Romanae innotuisse minime idem nominatus sciat, non incongruum tamen hisce suam innocentiam declarare breviter iudicavit.

Primo. Delator hic cum sit ex ordine Divi Basilii Magni profugus et aliunde moribus scandalosus, et actualiter ob graves percussiones et vulnerationes sacerdotum publice excommunicatus, qualem et quantam fidem mereatur clarum est.

Secundo. Idem delator, quia subintellexit eximium Patrem Filipovicz pro Vicario Apostolico ad episcopatum Munkacsiensem destinatum [2], in favorem ipsius, ac praeterea timens sibi cum in eodem vagabundus consisteret, ideo affectum ipsius aucupari volens, creditur haec confixisse.

Tertio. Quod autem haec ipsius delatio nullam omnino speciem veritatis habeat, et simpliciter falsa sit, attestatum Archipresbyterorum hisce in vidimata copia sub litera A. adjectum, clare demonstrat.

Quarto. Et quamvis praedicta delatio suprafato nominato Ioanni Hodermarsky ab Archipraesule suo Serenissimo ac Eminentissimo Domino Cardinali a Saxonia intimata non fuerit, nec de ea ab eadem Serenissima Eminentia monitus sit, nihilominus cum in secreto intellexerit his iniustitiis semet inique sugillari, ideo hacce declaratione iniustitiam sibi tacite causatam remonstrare, in conscientia se obligatum sensit, ne per taciturnitatem consentire videatur.

A tergo, fol. 165v

Describatur et exemplum descriptum iungatur literis caesareis ad Marchionem de Prié [3].

[1] Christianus Augustus princeps a Saxonia, cardinalis archiepiscopus Strigoniensis (1707-1725).

[2] P. Polycarpus Filipovicz OSBM, competitor J. Hodermarsky ad episcopatum Mukačevensem, nominatus a Sancta Sede, sed ab Imperatore non admissus.

[3] Marchio de Prié, orator Imperatoris apud Sanctam Sedem.

7

Vienna, 25 septembris 1711 ([1])

Instructio Imperatricis viduae Eleonorae ad Marchionem de Prié in negotio confirmationis J. Hodermarsky.

HHSA — Hung. 274, fol. 28rv-29r
Basilovits, vol. I, pars II, p. 126-129.

Eleonora Magdalena Theresia etc.,

Illustris fidelis Nobis syncere dilecte. Recenti adhuc Vos tenere memoria non ambigimus, quidnam serenissimus condam Princeps Josephus Romanorum Imperator et Germaniae, Hungariae etc. Rex, filius Noster gloriosae memoriae desideratissimus tenore benignarum literarum suarum sub dato Viennae Austriae die 5. mensis januarii anni modo currentis infrascripti, ratione episcopatus Munkacsiensis Vobis benigne commiserit ([2]), quatenus nimirum apud Suam Sanctitatem omnimode allaborare et id ipsum efficere non intermittatis, ut Sua Sanctitas ex adductis eotum gravibus rationibus et motivis, titulum hunc episcopatus Munkacsiensis, sufficienti mensa provisum, pro graeco ritu semel pro semper acceptare, et in amplius orthodoxae fidei ac Unionis incrementum, exemplo episcopatus Svidnicensis ac aliorum similium, cum dependentia tamen ab episcopo Agriensi, canonisare, et jure patronatus nominatum praesentatumque Joannem Hodermarszky ad eundem titulum confirmare, consecrarique facere velit. Quod equidem Suam Sanctitatem tanto lubentius admissuram firmiter credebamus, quo eximium exinde Sanctae Matris Ecclesiae in grege suo subsecuturum incrementum, contrario vero in casu dispendium et plurimarum animarum suo pastore destituendarum metuenda jactura, luculenter demonstrata fuerat. Et dum a tanto tempore nullam Vos, quidnam eatenus egeritis, aut effeceritis, aut quid petitiae canonisationi et confirmationi obstare possit, informationem Nobis submisissetis ([3]), non solum petitae canonisationi et

([1]) In ms. deest datatio. Eam comperimus ex subsequenti instantia Caroli VI circa idem negotium, quam vide infra Nr. 10.

([2]) Cfr. HODINKA, *Okmánytár* Nr. 414.

([3]) De facto ad omnes instructiones Marchio de Prié semel tantum respondit 28 maii 1712. Eius epistolam et informationem vide infra Nr. 12 et 13.

confirmationi Suam Sanctitatem non annuisse animadvertimus, imo Eandem medio tempore alium, utpote Policarpum Filipovics ex ordine Divi Basilii ritus graeci ad Vicariatum Apostolicum in Regno Hungariae et praefato districtu Munkacsiensi obeundum pro natione Ruthena cum titulo episcopi Bodonensis destinasse et exmisisse, non sine admiratione comperimus, qui jam etiam apud Majestatem Nostram pro beneficio illo ecclesiastico, quod communiter episcopatus Munkacsiensis appellatur, in subsidium sustentationis suae, ex ea ratione sibi conferendo supplicuit, quia sine hoc nec media vitae sustentandae nec decori status sui sustinendo, ullus modus adesse, nec cum debito honore subjectis sibi populis praeesse possit. Cum autem altetitulata condam Caesareo-Regia Majestas in praenotatis benignis literis suis se cathegorice declaraverit, idipsumque Suae Sanctitati repraesentandum Vobis commiserit, quod videlicet ad praefatum episcopatum quempiam alium cum derogamine authoritatis et collationis Regiae absolute acceptare, adeoque nec Nos beneficium illud ecclesiasticum, velut antehac mentionato Joanni Hodermarszky legitime collatum, praeter omne ipsius demeritum et absque sufficienti ratione ab eodem adimere et praefato supplicanti Policarpo Filipovics conferre potuerimus. Sed nec hunc, velut extraneum ex rationibus antehac Vobis perscriptis, ad praementionatum districtum Munkacsiensem pro Vicariatu Apostolico ibidem obeundo, praesertim absente adhuc serenissimo et potentissimo Principe Domino Carolo Tertio Hyspaniarum et Indiarum ac Hungariae Rege, filio Nostro dilectissimo, in manifestum ejusdem juris patronatus in Hungaria regii praejudicium, nullatenus admittere valeamus. Interim vero ex tam diuturna quadriennali nimirum hujusmodi consecrati episcopi vacantia, tum in conferendis ordinibus, tum etiam mille et ultra parochiarum exactae administrationis vigilantia, quotidianos defectus, et plurimorum ab Unione Sanctae Matris Ecclesiae recessum, ac in populo etiam non levem confusionem, dolenter sane intelligimus.

Hinc reginali ac rectricia authoritate Nostra Vobis benigne committimus et mandamus, quatenus negotium hoc apud Suam Sanctitatem cum efficaci ponderosarum rationum jam antehac etiam Vobis perscriptarum repraesentatione, serio et maiori cum fervore aggredi, expressamque de non accepto praefato Polycarpo Filipovics, nec ullo alio missionario Vicario Apostolico, cum praejudicio juris patronatus posthac etiam admittendo, mentem et

resolutionem Nostram Suae Sanctitati aperte exponere, adeoque ad regiam et legitimi juris patronatus authoritatem illibate conservandam, avertendum autem in populo scandalum, et facile variabilis plebis graecum ritum profitentis confusionem, verendumque multarum centenarum animarum dum ex diuturna legitimi episcopi vacantia et ejusdem muneris defectu ab Unione desciverint, periculum, in eo, ut dictus episcopatus suo legitimo pastore non ulterius destituatur. Verum idem titulus episcopatus Munkacsiensis, uti praeattactum est, sufficienti mensa provisus, pro graeco ritu semel pro semper acceptetur, et cúm dependentia ab episcopo Agriensi canonisetur, ac jam antecedenter praesentatus Joannes Hodermarszky, patriae videlicet filius, ac apud dictam nationem acceptus, et sufficienti doctrina ac animi dotibus praeditus, ad eundem titulum confirmetur et consecretur, diligentius adlaborare idipsumque omnimode efficere velitis, nec intermittatis. Gratia in reliquo etc.

8

Vienna, 3 octobris 1711

Nova instantia imperatricis viduae Eleonorae ad Marchionem de Prié in negotio confirmationis J. Hodermarsky.

HHSA - Staats Kanzlei, Rom, Weisungen, vol. 120 convolut. 5, fol. 26-27. Basilovits, vol. I, pars II, p. 129-130.

Eleonora etc.,

Cum redditâ nuper, favente Deo, Regno Hungariae interna quiete, nunc una nostra cura sit, quatenus fractis hinc inde tempore rebellionis, perturbatisque rebus in ecclesiasticis aeque ac in civilibus mox salubriter prospiciamus. Idcirco a Vobis quamprimum edoceri volumus, an? et quem tandem exitum sortitum fuerit illud negotium, quod de procuranda pro Joanne Hodermarsky, nominato a pientissime defuncto Imperatore filio quondam Nostro perdilectissimo ceu Rege Hungariae [1], in Munkacziensem graeci quidem ritus, verum Ecclesiae Romanae unitum episcopum, jam ad initium hujus anni Vobis per Cancellariam hungaricam austriacamque commissum fuit. Cui si forte contra spem delationes illae,

[1] Josepho I.

quae, uti fertur, in odium praenominati Joannis Hodermarsky ab aemulis eiusdem Romae concinnatae sunt, moram injicerent, hoc casu insperato, ex adjecto utroque folio (1) innocentia hujus viri, a vita, moribus ac doctrina probati, in Aula Pontificia summopere defendenda, ibique officia Vestra verbis Nostris in id praesertim interponenda forent, ut Sua Sanctitas, rerum veritate virique integritate perspecta, de constituendo in Munkacziensi districtu Apostolico Vicario, suam immutet sententiam, ac regia patronatus jura pro summa Sua aequitate ab omni novitatis onere immunia conservet, cui voto Nostro quin et ipsa Sua Sanctitas, accedente Vestra in promovendo hocce negotio indefessa industria, assensum suum ultro praebitura sit, non ambigimus. Quod superest etc.

Datum Viennae, 3. octobris 1711.

9

Ante 6 martii 1712 (2)

Petitio cleri uniti eparchiae Mukačevensis ad Summum Pontificem Clementem XI pro confirmando J. Hodermarsky

HHSA – Hung. vol. 274, fol. 11r-12r.
Hodinka Nr. 460 (3).

Beatissime Pater

Sanctitatis Vestrae humillimi exoratores graeci ritus uniti in tota Superiori Hungaria et partibus Transylvaniae degentes, Archidiaconi, Archipresbyteri ac Sacerdotes in unum diversis in

(1) Cfr. supra doc. Nr. 5, 6.

(2) In ms. deest datatio. Hodinka (Nr. 460) ponit istam petitionem in mensem decembrem anni 1712. Attamen puto, in instructione Imp. Caroli VI hic infra publicata, mentionem esse praecise huius petitionis. Instructio Imperatoris data est 6. martii 1712. Ex altera parte clerus Mukačevensis in epistola ad Cardinalem Archiepiscopum Strigoniensem (Hodinka Nr. 463) data 9. januarii 1713 meminit literarum « ad Suam Sanctitatem anno praeterlapso exaratarum ». Ibi sermonem esse censeo de hoc nostro documento, quod ergo datari debet initio anni 1712, ante diem 6. martii, quando iam cum instructione Imperatoris Romam missum fuit. Cfr. Nr. 13. Uti patet minus recte Hodinka remittit ad documentum anni 1711 (Okmánytár Nr. 431, vel hic supra Nr. 5).

(3) Hodinka textum quidem publicavit ex codice A. Kollár 269, sed sine subscriptionibus petentium, adiungens tantum formulam sequentem: ...archidiaconi, archipresbyteri ac sacerdotes uniti cum S.R.E.

locis hoc mense decembri generaliter congregati, cum admiratione intelleximus episcopatum Munkacsiensem non esse canonisatum et per consequens a nobis electum et a Sacra Caesareo-Regia Maiestate praesentatum episcopum Joannem Josephum Hodermarsky Vestram Sanctitatem ad hunc titulum confirmare non velle. Cum autem et schismatici episcopi sesqui — altero saeculo ad hunc titulum fuissent consecrati et nostri antecessores anno 1652 die 15 januarii Unionem cum S. Romana Ecclesia suscipiendo in literis ad Innocentium X. papam exaratis, hanc expressam conditionem posuerint, ut episcopum a nobis electum et a Sua Sanctitate confirmatum liceat habere. Idcirco deosculando pedes Sanctitatis Vestrae humillime generaliter totus clerus unitus instat, quatenus hunc titulum sufficienti mensa provisum semel pro semper acceptare ac a nobis electum modernum episcopum Joannem Josephum Hodermarsky, ac Vestrae Sanctitati per Suam Maiestatem Caesareo-Regiam praesentatum, ad hunc titulum in eximium orthodoxae fidei emolumentum et ad firmandam Unionem, nec non ad evitandum in populo et clero scandalum confirmare dignetur. De ejus etenim vitae integritate morumque probitate totus clerus testis est. Qui adhuc vivente defuncto episcopo de Camillis munus vicariale laudabiliter administrando multorum comitatuum sacerdotes et plebem Unioni cum S. Romana Ecclesia adscivit, ac immunitates ecclesiasticas manu tenebat, ob quod et plebs et clerus magno in illum fertur amore sperando, quod multum labefactata Unio per ipsum roborabitur ac schismatici reunientur. His Sanctitati Vestrae humillime repraesentatis optatam episcopi a nobis electi [confirmationem] unanimiter et humillime petimus.

Sanctitatis Vestrae humillimi exoratores

Jacobus Staurovsky archidiaconus Varanoviensis (¹) L. S.
Демианѹс Роковичъ десѧтоначалникъ Вороновски (¹)
Ярхипрѣзвите[ръ] Іѡ[анъ] Бачински Стропковски (²) L. S.

---

eppatus Munkacs. subjecti. Hic communicatur textus ex copia archivi Vindobonensis cum omnibus subscriptionibus, quas censeo momenti esse tum pro historia, tum pro linguistica slava.

(¹) Vranov — Hodierna toponomastica desumuntur ex: *Soznam obcí na Slovensku*. Bratislava 1949.

(²) Stropkov.

Bazily Gulovics presbiter Brusnicky (1)

Ѧлексей наместник Ровнѧнски (2) рꙋка власна L. S.

Ѳеωдωр десѧтоначалникъ презвитер Ѻвидни[цки] (3)

Daniel Archipresbiter Makovicky y Nižniopoliansky (4)

Іωан през[витеръ] Ѧлеξіевичъ Ѻвидніцкі (5) L.S.

Петръ Бꙋховецкя намес[ник] Ша[мбронски] (6) L. S.

Ioannes Blasovsky Archidiaconus comitatus Zemplinensis et plebanus Homonensis (7) cum Archipresbiteris ejusdem comitatus L. S.

Stephanus prezviter Pasynsky (8)

Василий Дрипаковичъ намѣсникъ Ѫнгварски (9) съ всѣмъ братствωмъ дꙋховнымъ L. S.

Лꙋка през[витеръ] Коритнѧнски десѧтоначалникъ соборꙋ ꙋнгварского (9)

Григорий намѣсникъ крайнѣ ꙋнгварской (9) съ всѣмъ братствωмъ дꙋховнымъ L. S.

Григорий Бистрѧнски през[витеръ] Тꙋрѧнски (10)

Іерей Михаил Бѣлецки протопоп Бережавски (11) и Огоча Вармедски (12) съ всею братиею своею яже ѿ Христѣ L. S.

Іерей Даниелъ Келетински намисникъ Ѡгоча Вармеди (12), съ всѣмъ соборωмъ L. S.

(1) Brusnica (Stropkov).

(2) Rovné (Svidník).

(3) Svidník.

(4) Nižná Polianka (Bardejov).

(5) Hic ms. non est omnino clarum. Vel subintelligitur Svidník, vel Svidnička, nisi forsitan intelligi debet Ioannes ille, qui in alia petitione anni 1714 ad archiepiscopum Strigoniensem (Hodinka Nr. 512) subscripsit: Іерей Іωаннъ Ѻередней Вызницѣ

(6) Ms. habet tantum abbreviatum: Ѻша҃ Ex documento tamen anni 1712 (Hodinka Nr. 461) comperimus clare hunc presbyterum fuisse parochum in Šambron (Stará Ľubovňa).

(7) Humenné.

(8) Pasyka (Perečin).

(9) Užhorod.

(10) Turiany (Stropkov).

(11) Berežava seu Boržava (Berehovo).

(12) Ugoča comitatus, hung. vármegye.

Іωан Коропецки намѣсникъ Мȣкачовски (1)
Іωан Чертиски (2) намисникъ L. S.
Па[ринте] Лȣп дин Чекелъ потрȣпоп дин Ва́де Сакма-
рȣи (3) L. S.
Потрȣпоп Понтѣ Дегрош Варметѣ Сакмаралȣи (3) L. S.
Николай Дорогобратовски намѣ[сни]къ Дорогобратов-
ски (4) L. S.
Θеодωр Строѣнски намѣ[сни]къ Середнѧго ѧраша (5)
L. S.
Василий Веречански намѣ[сни]къ Верховински (6) L. S.
Ѧлеѯей Вызницки намѣ[сни]къ Вызницкого (7) вѣдокȣ
L. S.

10

Vienna, 6 martii 1712

Instructio Imperatoris Caroli VI. ad oratorem suum Romae Marchionem de Prié, urgentis confirmationem J. Hodermarsky.

HHSA - Hung. vol. 274, fol. 7r-7v.
Basilovits, vol. I, pars II, p. 133-136.

Carolus VI. etc.,

Illustris, fidelis Nobis syncere dilecte. Ex demissa fidelis itidem nostri Honorabilis Joannis Josephi Hodermarszky (8), ad episcopatum Munkacsiensem graeci ritus cum Sancta Romana Ecclesia unitorum jam a sexennio, et quod excurrit, per mortem Reverendi condam Josephi a Camillis vacantem, et ante quinquennium adhuc, a toto partium illarum unito clero in suum episcopum electi, ac per serenissimum condam Principem Josephum Romanorum Imperatorem, ac Germaniae, Hungariae Regem etc. Dominum Fratrem Nostrum gloriosae memoriae desideratissimum, authoritate juris patronatus regii ad eundem episcopatum nomi-

(1) Mukačevo.
(2) Čertižné (Medzilaborce).
(3) Duo protopopi Valachi seu Romeni, ex comitatu Satmár (Satu Mare). Vade et Varmete probabiliter abreviatum ex Vármegye.
(4) Dorohobratovo (Mukačevo).
(5) Districtus Serednoje.
(6) Districtus Verchovina.
(7) Vyznica (Mukačevo).
(8) In ms. hic et infra Hadermarszky.

nati, et Suae Sanctitati pro Apostolica consequenda benedictione et confirmatione praesentati, non secus totius cleri uniti, alias eidem episcopatui subjecti lamentatione dolenter intelleximus, populum illum, cum summo religiomis catholicae et fidelium animarum dispendio, propter dilatam hactenus praefati electi et nominati episcopi confirmationem, legitimo pastore orbatum esse.

Probe vero memineritis quidnam hoc in passu primum quidem praelibatus olim Dominus Frater et Praedecessor Noster, demum vero Augusta Imperatrix et Regina Domina genitrix Nostra honoratissima, sub dato Viennae Austriae die 25 mensis septembris et anni recenter elapsi 1711 Vobis commiserint (1), quatenus nimirum ex rationibus in eiusmodi benignis literis uberius contentis, in eo, ut jam antehac praesentatus Joannes Josephus Hodermarszky, ad titulum episcopatus Munkacsiensis confirmetur et consecretur (2) adlaborare et idipsum omnimode efficere velitis. Sed quia in praesens usque petita dicti episcopi confirmatio protelaretur, interim vero ex tam diuturna praefati episcopatus vacantia, tum in conferendis ordinibus, tum etiam copiosissimarum parochiarum administrationis vigilantia plurimi defectus, ac in clero et populo etiam (praesertim ob id, quod Curia Romana episcopatum Munkacsiensem pro canonisato recognoscere nolit) confusiones invalescant.

Cum tamen tempore Unionis suae cum Sancta Romana Ecclesia in anno 1649 et subsequenter facta, clerus ille electionem episcopi sui Munkacsiensis sibi per expressum reservasset, ac ab Innocentio decimo Summo Pontifice pro Petro Parthenio per eosdem penes conditionem tempore Unionis reservatam e medio sui electo, Apostolica confirmatione obtenta, eundem Petrum Parthenium (3) qua episcopum Munkacsiensem titulo et muniis episcopalibus functum fuisse, authenticis instrumentis coram Nobis remonstrassent, hinc benigne visum est Maiestati Nostrae, per novas nomine etiam Nostro, in favorem Sanctae Matris Ecclesiae et praefati cleri ac populi legitimo pastore orbati, ad suam Sanctitatem datas literas, hisce acclusas, et Suae Sanctitati praesentandas, Eandem requirere, ut dilatam hactenus pro dicto nomi-

(1) Imp. Josephus I (cfr. supra Nr. 2,3) et Imperatrix vidua Eleonora Magdalena Theresia. (vide supra Nr. 7,8).

(2) In ms. mendose conservetur.

(3) In ms. Petrum Parthonium.

nato episcopo Munkacsiensi Apostolicam benedictionem et confirmationem extradare dignetur (1).

Quo in passu quidnam Suae Sanctitati perscripserimus, genuinam earundem literarum nostrarum copiam, cum aliis mentionati graeci ritus cleri literis pariter Suae Sanctitati exaratis et exhibendis, earundemque itidem copia, nec non allegatorum praedeclaratae cum Sancta Romana Ecclesia Unionis, ac de episcopalibus Petri olim Parthenii, qua confirmati et consecrati episcopi Munkacsiensis functionibus et ordinationibus reproductorum instrumentorum paribus, pro uberiori informatione Vobis transmittimus, ex quarum tenore uberius percipietis, episcopatum hunc Munkacsiensem tempore etiam schismaticorum, pro tali habitum, subsecuta vero Unione, per praefati Petri Parthenii confirmationem ab Innocentio decimo Summo Pontifice factam (2) ipso facto canonisatum fuisse, adeoque exemplo hoc quoad modernum nominatum episcopum aeque confirmandum, Suae Sanctitati nullam difficultatem superesse posse.

Quapropter Vobis hisce benigne committimus et mandamus, quatenus repraesentatis Suae Sanctitati praefatis literis Nostris, ac tum prioribus antehac Vobis communicatis, tum etiam accedentibus modernis rationibus, juri patronatus Nostri regio ac susceptae memorati cleri Unioni deservientibus luculenter remonstratis, negotium hoc apud Suam Sanctitatem efficaciter exoperari, ac ut jam antecedenter, ac modo per Nos etiam praesentatus Joannes Hodermarszky ad praefatum titulum episcopatus Munkacsiensis (ad quem dictus olim Petrus Parthenius ab Innocentio decimo Summo Pontifice, ut praemissum est, confirmatus, adeoque titulus ille pro graeco ritu canonice acceptatus fuerat) pariter confirmetur, sedulo adlaborare, idipsumque omnimode efficere velitis et debeatis.

Gratia in reliquo nostra Caesareo-Regia Vobis benigne jugiterque propensi manentes.

Datum in civitate Nostra Vienna Austriae, die (3) mensis martii 1712.

(1) Quoad praesentationem harum et aliarum infra mentionatarum literarum cfr. responsum Marchionis de Prié, hic infra Nr. 13.

(2) Hoc minus recte affirmatur. Confirmatio Petri Parthenii data est a S. Pontifice Alexandro VII. die 8. junii 1655. Cfr. A. Hodinka *Okmánytár*, Nr. 131; A. Welykyj, *Documenta Rom. Pontificum* vol. I, Nr. 505; M. Lacko, *Unio Užhorodensis*, Appendix Nr. 45.

(3) In ms. deest numerus diei. Eum esse sextum elucet ex responso Marchionis de Prié, quod vide infra Nr. 13.

11

Vienna, 10 aprilis 1712

Nova instantia ad Marchionem de Prié de procuranda a Sancta Sede confirmatione Joannis Hodermarsky.

HHSA Staats Kanzlei, Rom, Weisungen, vol. 120, convolut. 7, fol. 16 rv.
Basilovits, vol. I. pars II. p. 136-137.

Carolus etc.

Quae superioribus temporibus tum pientissime defunctus dominus frater Noster Imperator Josephus gloriosissimae memoriae (1), tum etiam augusta domina genitrix Nostra (2) de promovenda pro Joanne Hodermarsky electo ante quinquennium ac nominato in Munkacziensem graeci quidem ritus, verum Ecclesiae Romanae unito episcopo, confirmatione Pontificia Vobis peragenda commisit, ea nunc et Nos, ne ovile illud Christi posthac diutius suo se pastore destitutum jure doleat, ea lege repetimus, ut adminiculantibus iis, quae nuper per cancellariam Nostram Regio-Hungaricam ad perficiendum quantocyus hocce ab diversis praefati Joannis Hodermarsky aemulis per tot annos retardatum confirmationis negotium, transmisimus illa, quae forte adhuc dum per sinistras dictorum aemulorum artes ingeri possent, amoveatis obstacula, simulque pro nlaese conservando Regio Nostro ad eundem episcopatum Munkacziensem patronatus jure in Aula Romana jugiter insistatis. Et dum super negotii istius successu quamprimum edoceri cupimus, Vobis porro gratiam Nostram Caesareo-Regiam benignissime confirmamus.

Datum Viennae, die 16. aprilis 1712.

12

Roma, 28 maii 1712

Epistola Marchionis de Prié ad Imperatorem Carolum VI in negotio confirmationis J. Hodermarsky.

HHSA Staats Kanzlei, Rom, Berichte, vol. 118, convolut 2, fol. 17rv.

Sacra Cesarea Cattolica Real Maestà.

Havendo l'honore di dar conto a V.S. Cesarea Cattolica Real Maestà per la Cancellaria d'Ongheria con la mia humilissima rela-

(1) Cfr. supra Nr. 2, 3.
(2) Imperatrix Eleonora, cfr. supra Nr. 7, 8.

zione di questo giorno, di quanto è risultato intorno all'affare del vescovato di Mongacz, dalle diligenze da me pratticate, affine di ricavarne da questi Registri et Archivii delle Congregationi Concistoriale e de Propaganda Fide, la necessaria chiarezza, non mi resta che soggiongere in esecuzione degli augustissimi comandi della M.V. contenuti nel clementissimo rescritto delli 16 aprile, spedito per la Cancellaria di Corte. Ho stimato con tutto ciò per miglior informazione della M.V. di trasmetterLe, come riverentemente faccio, qua annessa la copia della stessa relazione [1], che mi do l'honore di farlene per la Cancellaria sudetta d'Ongheria, affinchè si degni la M.V. honorarmi de' suoi ulteriori clementissimi ordini toccanti lo stesso particolare. In tanto devo supplicare humilmente la M.V. di degnarsi comandare che mi si trasmettino dalla Cancellaria d'Ongheria li documenti che possono servire di qualche pruova per la sussistenza del sudetto vescovato, mentre sarà puoi la mia cura il procurare, che si renda qua la dovuta giustizia da S. Beatitudine, mentre con profondissimo ossequio m'inchino.

Di Vostra Sacra Cesarea Cattolica Regia Maestà

humilissimo, ossequiosissimo e fedelissimo
servo e vasallo

Marchese de Prié

Roma, li 28 maggio 1712

13

Roma, 28 maii 1712

Relatio Marchionis de Prié ad Imperatorem Carolum VI de negotio confirmationis J. Hodermarsky in episcopum Mukačevensem.

HHSA Staats Kanzlei, Rom, Berichte, vol. 118, convolut 2, fol. 18r-20r.

Sacra Caesarea Catholica Regia Maiestas.

Post acceptum qua debeo reverentia Caesareo Regium rescriptum diei 6-tae mensis martii proxime evoluti, quo Vestra Sacra Caesarea Catholica Regia Maiestas pro ingenito quo flagrat catholicae religionis zelo in suo Hungariae regno conservandae ac promovendae, dignata est mihi clementissime demandare negotium

[1] Cfr. Nr. 13.

Pontificiae confirmationis obtinendae in favorem [1] Joannis Josephi Hodermarsky [2] ad titulum episcopatus Muntkaciensis (*sic!*) graeci ritus, jam a sexennio vacantis per obitum Josephi de Camillis, attenta electione ejusdem Hodermarsky facta ab illo graeci ritus clero, ejusdemque nominatione habita ab Augustissimo quondam Majestatis Vestrae Fratre et Praedecessore gloriosissimae memoriae [3], operae pretium duxi omnem adhibere diligentiam pro investigandis recensiti episcopatus erectionis origine et fundamentis, quandoquidem documenta ad me una cum recitato clementissimo rescripto transmissa probant quidem Josephum (*sic!*) Parthenium [4], qui ab Innocentio X. dicitur Munkacensis episcopus primo loco confirmatus, episcopalibus muneribus eo titulo functum fuisse. Non tamen, asserti tituli subsistentiam, de qua hic vehementer dubitatur, cum nullis hactenus constet documentis de Bullarum expeditione, quae si unquam expeditae fuissent, facillime possent exhiberi. Poterat praeterea episcopalia gessisse munia alio insignitus titulo episcopatus alicuius in partibus (ut vocant) infidelium, non secus ac ultimo defunctus Sebastenus episcopus Joseph de Camillis. Unde non inanis eruitur praesumptio, eos qui episcopalia munia in Muntkaciensi (*sic!*) territorio hactenus exercuerunt, fuisse quidem episcopos in partibus, ast illius territorii respectu sese duntaxat habuisse non aliter ac Vicarios generales Metropolitani seu Primatis Regni Hungariae, ut passim solet practicari.

Ad perscrutandum qua decet ponderatione praesentis negotii statum, nihil a me diligentiae intermissum est. Quidquid actum a sesqui-saeculo citra, a Pontificatu Innocentii X. publicis privatisve consignatum monimentis, totum id, quam maxima fieri poterat diligentia, est evolutum per complures, et specialiter per praelatum Rivieram, Congregationis consistorialis secretarium, et Apostolici archivii praefectum, nihilque prorsus repertum est, quod ad rem nostram posset inservire. Haud minori diligentia Acta Congregationis de Propaganda fide per praelatum ejusdem Congregationis secretarium fuerunt perquisita, in iisque nulla pror-

[1] In ms. favore.
[2] In ms. Hidermarsky.
[3] Joseph I.
[4] Sermo est de Petro Parthenio Petrovič, episcopo Mukačevensi (1651-65).

sus memoria ullius praesentationis Petri Parthenii reperitur. Extat solum inter illius Congregationis monimenta, eum ex Ordine Sti Basilii monachum sacerdotem fuisse, et a catholicis Ruthenis in illorum episcopum electum, Claudiopoli [1] in Transilvania ab episcopo schismatico graeco ritu in Montkaciensem (*sic!*) episcopum inunctum, demum errore cognito resipuisse. Idque per Strigoniensem archiepiscopum 18. decembris 1651 Sacrae Congregationi de Propaganda fide repraesentatum fuisse, et imploratam a Pontifice veniam, petitumque, ut in legitimum Montkaciensem episcopum Apostolica confirmaretur auctoritate.

Quid eo tempore Sacra Congregatio decreverit, ex annexo decreto facile Sacra Caesarea Majestas Vestra perspiciet [2]. Quod cum ad Pontificis arbitrium remissum fuerit, nil equidem constat, an unquam fuerit approbatum. Apparet vero ex archivio Congregationis Sancti Officii 16. novembris 1654, ab archiepiscopo Strigoniensi supplicatum fuisse pro ejusdem Parthenii absolutione et in episcopum confirmatione [3]. Id tres circiter ante annos Germaniae Nuntio commissum fuisse, numquam ob idiomatis imperitiam variaque obstacula terminatum, ab eadem Congregatione emanato rescripto: *Ad Sanctum Officium*, rejectum fuisse. Unde et facile credi potest, inde confirmationem emanasse, cum ex Actis hujus Congregationis Propagandae sub die 21. januarii 1664 fiat mentio scripti cujusdam ab archiepiscopo Strigoniensi transmissi, in quo declarat se auctoritate Apostolica praedictum Parthenium in episcopum confirmare et absolvere a censuris ac irregularitate quam poterat incurrisse ob consecrationem a tribus schismaticis episcopis susceptam, ad praeveniendum alium schismaticum, qui ad eundem episcopatum adspirabat [4].

Quod vero concernit Josephum de Camillis: fuisse titulo episcopi Sebasteni in Vicarium Apostolicum deputatum 25. octobris

[1] Recte debet esse Albae Juliae.

[2] Ibidem fol. 22 habetur istius decreti apographum ex Actis S. Congr. de Propaganda fide, diei 18 dec. 1651. Cfr. A. WELYKYJ OSBM, *Acta S. Congr. de Prop. fide Ecclesiam cath. Ucrainae et Bjelarusjae spectantia*, vol. I. Nr. 441.

[3] Cfr. HODINKA, *Okmánytár*, Nr. 126.

[4] Probabiliter subintelligitur Epistola archiepiscopi Strigoniensis Georgii Lippay ad Papam Alexandrum VII data 12 dec. 1655. – Cfr. M. LACKO, *Unio Užhorodensis*, Appendix: Documenta inedita, Nr. 40.

1689, dum in hac Aula commoraretur. Praefectus hospitio monachorum Sti Basilii Ruthenorum et graeci ritus, oriundum ex insula Chio maris Aegei, petitum insuper fuisse a Cardinali Kolonitz, ut in Vicarium Apostolicum deputaretur illis in Hungariae partibus, quae gloriosissimis Augustissimae Domus armis, Turcarum tirranide recenter fuerunt ereptae, potissimum in Monkatzensi territorio. Quod cum a Pontifice ad Sacram Congregationem de Propaganda fuisset remissum, ab eadem in Vicarium Apostolicum deputatus fuit ad beneplacitum Sanctae Sedis, titulo episcopi Sebasteni condecoratus.

Haec sunt, quae ex tenebris eruta longo labore mihi hactenus innotuerunt, qua de causa supersedi clementissimo Majestatis Vestrae rescripto citius respondere, uti et Sanctitati Suae Majestatis Vestrae et cleri litteras tradere, praesentationem et electionem praefati Hodermarsky (1) concernentes (2).

Cum igitur ex adeo diligenti perscrutatione nihil emergat, quod ad hujus tam dubii rerum status dilucidationem conducere valeat, alterum de duobus procurandum erit, ut miserandae illius ecclesiae orbitati consulatur. Ut scilicet vel nominatus a Majestate Vestra in Vicarium generalem deputetur, attributo eidem aliquo titulo episcopatus in partibus, quoad exercenda episcopalia munia idoneus reddatur. Aut erigendus erit inibi episcopatus servatis servandis, attributa pro congrua novi episcopi substentatione ex bonis Regiae Sacrae Majestatis Vestrae fisco addictis competenti portione, ubi hactenus id factum non fuerit.

Deus interea Sacram Caesaream Catholicam Regiamque Majestatem Vestram communi totius Europae bono diutissime servet incolumem, uti enixe precor.

Romae, 28. maii 1712

Sacrae Caesareae Catholicae Regiaeque Majestatis Vestrae

Marchio de Priél (3).

(1) In ms. Hadermarsky. (2) Cfr. supra Nr. 10.
(3) Deest subscriptio.

MICHAEL LACKO, S. I.

Die Eschatologie des Severus von Antiochien

Severus von Antiochien, der eigentliche Vater des späteren Monophysitismus, gilt vor allem in der jakobitischen Kirche als Heiliger und als unbestrittene Autorität auf theologischem Gebiet. Er hat die Tradition dieser Kirche massgebend beeinflusst. Severus steht ganz und gar im Strom der griechischen Überlieferung, während ihm die syrische wenig bekannt ist. Sein Biograph, Zacharias Scholastikus, berichtet uns, dass Severus in seiner Jugend in Alexandrien die griechischen Väter studierte: Athanasius, Basilius, Gregor, Johannes Chrysostomus, Cyrill usw (1). Über Ephräm den Syrer spricht er einmal in seinem Buch gegen den gottlosen Grammaticus. Die Gegner berufen sich auf eine angebliche Schrift des heiligen Ephräm, genannt « In margaritam ». Severus hat diese Homilie in der Sprache der Syrer, in der sie doch gehalten wurde, vergebens selbst in Edessa gesucht und hat sie nirgends finden können. Deshalb bestreitet er ihre Echtheit. Er könnte zwar Zitationen aus den Homilien des Ephräm, die ins Griechische übersetzt sind, bringen, — er versteht also offenbar kein Syrisch — will es aber nicht tun, weil sich da nur eine willkürliche Auswahl aus den Schriften des Heiligen findet. Ausserdem will er sich nach dem Beispiel der Synode von Ephesus nicht auf Väter berufen, die nicht Bischöfe waren. Ephräm war allerdings ein weiser und gelehrter Mann, wie auch der hl. Basilius anerkennt (2).

Der grosse Kirchenvater, auf den er sich auf Schritt und Tritt beruft, ist für Severus Cyrillus von Alexandrien. An zweiter Stelle steht Gregor von Nazianz, während Gregor von Nyssa von ihm

(1) M. A. KUGENER, *Vie de Sevère par Zacharie le Scholastique*, Patr. Or. II, Paris 1903, S. 53.

(2) J. LEBON, *Severi Antiocheni Liber contra impium Grammaticum*, Corp. Scr.Chr. Or.Scr.Syri, Series IV, t. VI, Löwen 1943, S. 179-180.

nur recht selten zitiert wird. Auch Athanasius und, freilich bedeutend weniger häufig, Johannes Chrysostomus werden von ihm nicht selten als Kronzeugen herangezogen. Verhaltnismässig wenig beruft er sich auf Basilius und nur sehr selten auf Cyrillus von Jerusalem. Origenes scheint ihm ganz fremd zu sein. Westliche Kirchenväter spielen für Severus nur eine geringe Rolle. Augustinus und Tertullian sind ihm völlig unbekannt. Am häufigsten zitiert er apokryphe Schriften des Julius von Rom. Bisweilen beruft er sich auf Irenäus, gegen den er gelegentlich auch einmal polemisiert (1). Ambrosius und Cyprian, Justinus der Martyrer und Clemens von Rom sind ihm nicht völlig fremd.

Wir wollen hier den Versuch machen, die Eschatologie des Severus von Antiochien darzustellen. Es ist anzunehmen, dass er auch auf diesem Gebiet für die späteren Monophysiten des Patriarchates von Antiochien wegweisend gewesen ist. Die Lehre von den Letzten Dingen des Severus darf natürlich nicht isoliert betrachtet werden. Er steht, wie gesagt, im Strom der Überlieferung, und zwar vor allem der griechischen und in etwa auch der lateinischen. Zum Vergleich soll auch die Lehre der mehr oder weniger zeitgenössischen Theologen des antiochenischen Patriarchats herangezogen werden.

Die Eschatologie steht in den Schriften des Severus durchaus nicht im Vordergrund. Was ihn vor allem interessiert, das ist der Kampf um die Christologie. In seinen eigentlich theologischen Werken oder besser gesagt Streitschriften findet sich fast nichts zu unserer Sache. Severus war aber nicht bloss streitbarer Kontroverstheologe, sondern auch Prediger und Seelsorger. So konnte er in seinen Homilien und Briefen doch nicht achtlos an den jeden Menschen bewegenden grundlegenden Fragen über die Letzten Dinge vorbeigehen. Der Tod ist ihm die Trennung der Seele vom Leibe. Er folgt hier, wie auch im allgemeinen die Väterlehre, der Philosophie Platons und nicht etwa semitischen Vorstellungen, nach denen der Mensch aus Fleisch, Seele und Geist besteht (2). In einem Brief kommentiert Severus den Text bei Mt. 24,20: « Betet, dass eure Flucht nicht im Winter oder am Sabbat geschieht! »

(1) E. W. Brooks, *A Collection of letters of Severus of Antiochia*, Patr. Or. XIV, S. 193.

(2) Vgl. hierzu J. A. Fischer, *Studien zum Todesgedanken in der alten Kirche*, München, 1954, S. 25 ff.

und spricht dabei von der Zeit « des Endes oder der Abreise jeder Seele und ihrer Trennung vom Leibe » (1). In einem anderen Briefe redet er von Henoch und Elias, die im irdischen Leben bewahrt wurden. Im Alten Testament habe es noch nicht den festen Glauben gegeben, dass nach der Trennung von Seele und Leib für die Verstorbenen eine Rückkehr zum Leben möglich sei (2). Es ist hier gleichzeitig die Lehre von der Unsterblichkeit der Seele ausgesprochen, die für Severus eine Selbstverständlichkeit ist. Alles was wir nachher vom Leben der Seele nach dem Tode, vom sofortigen Eingang der Märtyrer in den Himmel und von der allgemeinen Auferstehung sagen werden, beweist dies. In der Schrift « Contra impium grammaticum » zitiert Severus zum Beweis der Unsterblichkeit den hl. Cyrill von Alexandrien: « Auch wenn man sagt, dass der Leib des Menschen gestorben sei, so wird das doch sinnvoll so verstanden, dass der ganze Mensch den Tod erduldet, obwohl er eine Seele hat, die dem Tod nicht unterworfen ist » (3). Auch Philoxenus von Mabbug, ein Zeitgenosse des Severus, lehrt klar die Unsterblichkeit der Seele, die der Verwesung des Leibes nicht unterworfen ist (4). Bei Severus findet sich keine Spur der Lehre vom Seelenschlaf, wie sie Aphraates und auch Ephräm für die Seele im Unterschied vom Geist vertreten. Nach Severus dagegen kann die Seele nicht schlafen (5). Auch nach der Trennung vom Leibe kann die Seele ein geistiges Leben weiterführen. Auch wenn Severus, wie wir sehen werden, die endgültige Vergeltung bis auf die Zeit der Auferstehung verschiebt, so durchaus nicht deswegen, weil er etwa die vom Leibe getrennte Seele als des Glückes oder des Leidens unfähig ansähe. Dass der Ansicht vom Aufschub der Vergeltung keine philosophischen Erwägungen zugrunde liegen, geht schon daraus hervor, dass es Ausnahmen gibt, wie z.B. für die Märtyrer.

Der Tod ist eine Folge der Ursünde Adams. Wenn der erste Mensch nicht gesündigt hätte, so wäre der Menschheit die Gabe

(1) Brooks, Patr. Or. XIV, S. 109.

(2) A.a.O. S. 171, vgl. auch A. Sanda, *Severi Antiiulianistica*, Beirut 1931, S. 93, 108.

(3) Lebon, *Liber contra imp. Gramm.*, S. 220.

(4) E. A. Wallis Budge, *The discourses of Philoxenus bishop of Mabbôgh*, London 1894, S. 447.

(5) J. Parisot, *Âme chez les Syriens*, in Dict.Th.Cath. I, 1 col. 1018, und F. Nau, *Ephrem (Saint)* in D. Th. C. V, 1, col. 191.

der Unsterblichkeit erhalten geblieben. Wegen der Sünde wurde « der Mensch zum Tode verurteilt » (1). Die Menschennatur hat durch die Sünde Adams die Unsterblichkeit verloren (2). Der Tod hält die ganze Menschheit unter seiner tyrannischen Herrschaft, die erst durch Christi Tod, seinen Abstieg in die Scheol und seine Auferstehung gebrochen worden ist. Diese Tyrannei ist gleichbedeutend mit der Herrschaft Satans. So sagt Severus in seiner 90. Homilie: « Die ihr zu diesem Leben berufen seid, ihr die ihr an den Geheimnissen teilhabt und die ihr das wahre Licht empfangen und von der schrecklichen Tyrannei Satans befreit werden sollt, erwacht also und erhebt euch! Christus ist es, der euch das befiehlt, und nicht ich. Denn wenn er nicht durch das Kreuz, das Herabsteigen in die Scheol und die Auferstehung von den Toten den Stachel des Todes stumpf gemacht hätte..., wer hätte euch dieser harten Tyrannei entreissen können? » (3). Der Tyrann Tod herrscht vor allem in der Scheol wie in seinem Reiche, und hier hat ihn Christus durch sein Herabsteigen in die Unterwelt nach dem erlösenden Kreuzestod besiegt: « Du gingst in deiner Seele hinunter zu den unteren Teilen der Erde, da du in der Luft oben und auf Erden unten und in der Scheol überwältigt und von uns vertrieben hast die Macht des Tyrannen Tod und die starke Herrschaft der bösen Mächte » (4). « Als du die Riegel von Eisen zerbrachst mit dem Holz des verehrungswürdigen Kreuzes und die Scheol abschafftest und zunichte machtest, mein Erlöser, da hast du mich befreit und gerettet von den Toren des Todes » (5).

Der Tod ist das Ende der irdischen Laufbahn des Menschen. Mit dem Tode ist sein Schicksal für die Ewigkeit entschieden. Es kann in der anderen Welt keine Vergebung der Sünden mehr geben. Das lehrt Severus ausdrücklich in einer seiner Homilien. Er kommentiert das Wort des Herrn: « Wer ein Wort gegen den Heiligen

(1) So in einem Brief, s. BROOKS, Patr.Or. XII, S. 250, vgl. auch Patr. Or. XIV, S. 15/16.

(2) SANDA, *Severi Antiiul.* S. 108.

(3) M. BRIÈRE, *Les Homiliae Cathedrales de Sévère d'Antioche*, Patr. Or. XXIII, S. 158.

(4) *Hymne N.* 70, vgl. E. W. BROOKS, *James of Edessa, the hymns of Severus of Antioch and others*, Patr.Or., VI, S. 114.

(5) *Hymne* 74, a.a.O. S. 118. Über den Abstieg Christi in die Unterwelt *vgl.* A. GRILLMEIER, *Der Gottessohn im Totenreich*, in Zeitschr. f. kath. Th 71 (1949) 1-53, 184-203.

Geist sagt, dem wird nicht vergeben werden weder in dieser Welt noch in der zukünftigen » (Mt. 12,31-32), und bemerkt dazu: « In der Tat ist es sicher, dass, was in dieser Welt nicht vergeben wird, auch in der zukünftigen nicht vergeben wird » (1). In einem Brief sagt Severus im Zusammenhang mit einer Ermahnung, allzeit bereit zu sein, ganz klar und ausdrücklich, dass der Urteilsspruch des Richters am Jüngsten Tage abhängig sein wird von der Lage, in der wir uns am Ende des Lebens befinden: « Denn wie das Ende des Lebens hier uns findet, so wird Er, der uns richten wird, uns an dem grossen und glänzenden Tage des Letzten Gerichtes sehen » (2).

Wenn der Tod so über das Schicksal des Menschen entscheidet, dann setzt das voraus, dass ihm in irgend einer Form ein Gericht folgt. Vom besonderen Gericht spricht Severus niemals ausdrücklich. Das allgemeine Gericht am Ende der Zeit steht bei ihm, wie im allgemeinen bei den griechischen Vätern, durchaus im Vordergrund. Der soeben angeführte Text aus den Briefen des Severus zeigt dies ganz klar. Er überspringt die Zeit vom Lebensende bis zum Letzten Gericht. In einem Zusammenhang, in dem ein moderner aszetischer Schriftsteller ohne Zweifel auf das besondere Gericht verweisen würde, steht bei Severus hier kein Wort. Man muss aber nicht meinen, die Idee eines Gerichtes unmittelbar nach dem Tode sei der Zeit des Severus überhaupt unbekannt gewesen. Sein Zeitgenosse, Johannes Rufus, Bischof von Maiuma berichtet in seiner « Plerophoriai » betitelten Anekdotensammlung, wie ein Mönch Timotheus zur Zeit seines Begräbnisses auf wunderbare Weise wieder zum Leben erweckt wurde. Der Mönch berichtet, er sei « zum Ort des Gerichtes geführt worden ». Er habe im Gericht Erbarmen gefunden und sei den Qualen entgangen, weil er den orthodoxen Glauben bewahrt hatte (3). Pseudo-Zacharias der Rhetor berichtet von einem Staatsbeamten, der den Monophysiten viel Böses angetan hatte: « Unser Herr vergalt ihm nach seinem Tode, weil er der Richter der Lebendigen und der Toten ist » (4).

(1) *Homilie* 98, Patr. Or. XXV, S. 161.

(2) E. W. Brooks, *The sixth book of the select letters of Severus, Patriarch of Antiochia*, Vol. II, Pars II, London 1903, S. 344.

(3) F. Nau, *Jean Rufus, évêque de Maiouma, Plérophories, c'est-à-dire témoignages et révélations*, Patr.Or. VIII, S. 141.

(4) E. W. Brooks, *Historia Ecclesiastica Zachariae Rhetori vulgo adscripta* (CSCOSS Ser. III, t. VI) Löwen 1924, S. 31.

Jakob von Sarug erzählt in seinem Lobgedicht auf Simeon den Styliten, wie dessen Seele von den Engeln zum Richterstuhl des Sohnes geleitet wird [1]. Severus dagegen spricht, wie gesagt, nie ausdrücklich vom Gericht Christi unmittelbar nach dem Tod. Die Entscheidung über das Schicksal der Seele fällt nach ihm in einer Auseinandersetzung zwischen Engeln und Dämonen. Ähnliche Gedanken hatten auch die griechischen Väter, mit denen Severus vertraut ist, vertreten [2]. Die Idee der « Telonia », einer Art Zollstation, wo die Seelen von den Dämonen geprüft werden, während die guten Engel sie beschützen, die besonders bei Cyrill von Alexandrien sich findet und später in der griechisch-russischen Theologie weiterlebt, ist Severus aber unbekannt. Der Gedanke, dass die Seele nach dem Tode von Engeln schützend geleitet wird, findet sich übrigens schon in der apokryphen Apokalypse des hl. Paulus (entstanden um 250) [3]. Severus ermahnt in einer Homilie zur Beobachtung der Gebote Gottes, « damit, wenn wir vom Leibe befreit sein werden und aus dieser Welt fortgehen, wir die Engel haben mögen, um vor uns her zu gehen und an unserer Stelle gegen die böse Schlachtreihe der unsichtbaren Feinde aus der Luft zu kämpfen und um uns zu führen zu den Regionen des Lichtes bis zum Tage der Auferstehung » [4]. Eine ganz ähnliche Auffassung entwickelt er in einem Briefe: « Wenn die Seele nach der Befreiung aus dieser Welt vom Leibe getrennt ist, dann begegnen ihr Scharen guter Engel und ein Schwarm von bösen Dämonen, damit gemäss den schlechten oder guten Taten, die sie vollbracht hat, entweder die einen oder die anderen sie zu den entsprechenden Gegenden begleiten mögen » [5]. Ein Vorbild dieser Auseinandersetzung zwischen guten und bösen Engeln sieht Severus in dem Kampf zwischen dem Erzengel Michael und dem Dämon um den Leib des Moses (Judas-Brief, Vers 9 u. 10). Michael vertrieb den Dämon nicht aus eigener Kraft, sondern er überliess das Urteil Gott und sprach: « Der Herr soll dich zurechtweisen » [6]. Hier

(1) P. S. Landersdorfer, *Ausgewählte Schriften der syrischen Dichter. Ausgewählte Gedichte des Bischofs Jakob von Batnä in Sarug.* Kempten-München 1913, S. 404.

(2) Vgl. J. Rivière, *Jugement*, in D.Th.C. VIII, 2, col. 1788/89.

(3) Vgl. J. Quasten, *Patrology*, Band I, Utrecht 1950, S. 147.

(4) *Homilie* 86, Patr.Or., XXIII, S. 71.

(5) Brooks, Patr.Or. XIV, S. 261.

(6) A.a.O. S. 262.

könnte man angedeutet sehen, dass der Kampf zwischen den guten und den bösen Engeln letzten Endes durch Gott entschieden wird, dass es sich also doch um ein Gericht *Gottes* handelt. In einem seiner Briefe spricht Severus von der Abreise des Gerechten aus dieser Welt als von einem Hinübergehen zur Gegenwart Gottes und gleichzeitig gibt er zu verstehen, dass sein Schicksal damit im Sinne der Seligkeit entschieden ist. Die Dämonen können ihm nicht mehr schaden. Die guten Engel triumphieren zusammen mit ihm. Auch hier erscheint der Übergang in die andere Welt als Entscheidung, und zwar als Entscheidung im Angesicht Gottes: « Denn sogar wenn sie (die Gerechten) aus der Welt fortgehen und ihre letzte Reise antreten und im Begriffe stehen, zur Gegenwart ihres Gottes selbst zu gehen, dann sind die Dämonen, die Feinde des Menschenlebens, nicht mehr länger imstande, ihnen zu begegnen. Denn wenn sie die letzte Reise antreten, dann schweigen diese Heiligen nicht, sondern sie reden mit der lauten Stimme ihrer Taten und in Gesellschaft der Herrscher, d.h. zusammen mit den Guten und engelgleichen Scharen kommen sie zu empfangen, singen sie Sieges- und Dankeslieder » (1).

Die Entscheidung, die nach dem Tode über das Schicksal des Menschen im Angesichte Gottes und im Kampf zwischen Engeln und Dämonen gefällt wird, findet nach Severus nicht sofort ihre endgültige Durchführung. Erst die Auferstehung und das Jüngste Gericht bringen die letzte Vollendung für die Guten im Himmel und die volle Bestrafung für die Bösen in der Hölle. Wenigstens wenn er näher auf diese Frage eingeht, so vertritt er die Auffassung von einem Wartezustand zwischen Tod und Auferstehung, den die Seelen der Menschen durchzumachen haben. Für die Märtyrer macht er freilich eine Ausnahme und auch sonst scheint er seiner Sache nicht so ganz sicher zu sein und redet manchmal doch im Sinne einer sofortigen endgültigen Belohnung und Bestrafung. Ob Severus hier von den frühen westlichen Vätern abhängt, die wie bekannt eine ähnliche Auffassung vertreten, (so Tertullian, Justinus und Irenäus) (2), scheint uns sehr zweifelhaft. Die chiliastischen Ideen, denen diese Autoren huldigen, sind Severus vollkommen

(1) A.a.O. S. 106/107.

(2) Vgl. L. ATZBERGER, *Geschichte der christlichen Eschatologie innerhalb der vornicänischen Zeit*, Freiburg i. Br. 1896, S. 241 ff., 304 ff., 136 ff.

fremd, ebenso der Begriff des Hades, in den Gute und Böse, wenn auch getrennt, hinabsteigen. Den Hades oder die Scheol kennt Severus nur für die Zeit vor Christus. Der Herr befreite die Seelen, die in der Scheol gebunden waren ([1]). Christus schnitt die Bande der Scheol ein für allemal entzwei ([2]). Der Gedanke eines Aufschubs der endgültigen Vergeltung findet sich auch noch bei späteren griechischen Vätern, die Severus besser gekannt hat als die frühen westlichen. Von diesen Griechen dürfte er solche Ideen übernommen haben. Cyrill von Alexandrien, der unserem Autor mehr als alle anderen Väter vertraut war, hat Stellen, die leicht im Sinne einer Wartezeit bis zur Wiederkunft des Herrn verstanden werden können. Bei der Erklärung der Parabel vom reichen Prasser und vom armen Lazarus scheint Cyrill zu lehren, dass die totale Belohnung erst nach der Auferstehung kommt ([3]). Auch bei Chrysostomus finden sich Texte, die ähnlich klingen ([4]). An anderen Stellen lehren diese selben Väter freilich die sofortige endgültige Belohnung im Himmel ([5]). Die nachnizänischen Väter, wie Athanasius, Chrysostomus und Gregor von Nazianz sprechen vom sofortigen Eingang in den Himmel häufig im Zusammenhang mit dem Abstieg Christi in die Unterwelt, der dann mit den geretteten Seelen in den Himmel einging ([6]). Severus spricht zwar, wie wir oben sahen, von der Befreiung der Seelen der Gerechten, die in der Scheol gebunden waren, durch Christus, aber nirgendwo sagt er deutlich, dass diese Seelen dann mit Christus, in den Himmel eingingen. Manche von ihnen standen zwar von den Toten auf ([7]), aber sie starben sehr bald wieder ([8]). Severus sagt zwar wiederholt, dass Christus, als er in den Himmel auffuhr, uns alle mit sich nahm: « Er ist zum Himmel aufgestiegen, während er uns alle in sich trug, weil er Fleisch geworden war in unserem Stande » ([9]). Das will

([1]) BROOKS, *Hymnen*, Patr.Or. VI, S. 113.

([2]) A.a.O. S. 110.

([3]) MIGNE, P. G. 72, col. 821-24; 76, col. 1104. Vgl. J. MAHÉ, *Cyrille d'Alexandrie (Saint)*, in D. Th. C. III, 2 col. 2522 ff., H. LENNERZ, *De Novissimis*, Rom 1950, S. 134/35.

([4]) Z. B. MIGNE, P. G. 61, col. 336.

([5]) So Cyrill von Alexandrien, MIGNE, P. G., 74, col. 531, 567.

([6]) Vgl. X. LE BACHELET, *Benoît XII*, in D.Th.C. II, 1, col. 679.

([7]) Briefe, BROOKS, Patr. Or. XIV, S. 97.

([8]) A.a. O. S. 98/99.

([9]) *Homilie* 71, Patr. Or. XII, S. 60; vgl. *Homilie* 90, Patr. Or. XXIII, S. 158; *Hymne* 105, Patr. Or. VI, S. 143.

aber offenbar nur heissen, das Christi Auferstehung und Himmelfahrt für uns ein Pfand unserer künftigen Auferstehung sind, und nicht, dass er damals schon die Seelen der Gerechten mit sich in den Himmel nahm. So sagt Severus ausdrücklich gleich nach dem soeben zitierten Text aus der 71. Homilie: « Warum also, o Mensch, zweifelst du und glaubst du nicht an die Auferstehung unseres Fleisches und an das Königreich der Himmel, wo du doch als Pfand Christus hast »? (1) In einer seiner Homilien lehrt Severus klar den Aufschub der himmlischen Seligkeit bis nach der Auferstehung. Die Engel werden uns nach dem Tode führen « zu den Regionen des Lichtes bis zum Tage der Auferstehung. Dann werden wir unseren Leib wiedererlangen und zum Gericht auferstehen, und nachdem wir durch das gerechte Urteil des unfehlbaren Richters für unschuldig befunden sind, werden wir das Reich der Himmel und die ewigen Wohnungen erlangen » (2). Ganz ähnlich spricht er in einem seiner Briefe: Die guten bzw. die bösen Engel werden die abgeschiedenen Seelen je nach ihren Taten « zu den ihnen eigenen Regionen führen, wo sie aufbewahrt werden sollen bis zum Jüngsten Tage, an dem wir auferstehen werden, entweder zur Verurteilung oder zum ewigen Leben. Oder wir werden gebracht werden zur endlosen Flamme des Feuers » (3). Die Parabel vom reichen Prasser und vom armen Lazarus lässt Severus erst nach der Auferstehung wirklich erfüllt sein. Bei der Auferstehung werden die Gerechten die Sünder in ihrer Qual schauen und die Sünder die Gerechten in ihrem Glück. « Diese Dinge lehrte uns der Herr im Evangelium wie in einem Bild und Typus im voraus dargestellt durch die Parabel von Lazarus und dem reichen Manne »(4). In einem anderen Briefe erklärt Severus den Text bei Mt 24,28: « Wo ein Aas ist, da sammeln sich die Adler ». Manche verstehen die Adler als die Gerechten, die bei der Wiederkunft des Herrn das Paradies erlangen werden, dessen Adam sich vor dem Sündenfall erfreute (5). Severus hat nichts gegen die Auffassung, dass die Vergeltung erst beim Jüngsten Gericht kommt. Er lehnt freilich die Meinung, die ewige Glückseligkeit sei nichts anderes als die

(1) Patr. Or. XII, S. 66.
(2) *Homilie* 86, Patr. Or. XXIII, S. 71.
(3) Brooks, Briefe, Patr. Or. XIV, S. 261.
(4) A.a.O. S. 285/286.
(5) A.a.O. S. 111.

Wiederherstellung des ursprünglichen Paradieses energisch ab (1). Diese Meinung hatte u.a. Ephräm vertreten (2). Es ist also wiederum ersichtlich, dass Severus nicht auf der syrischen Tradition fusst. Wie sehr er es als normal betrachtet, dass die endgültige Vergeltung erst nach der allgemeinen Auferstehung kommt, geht auch daraus hervor, dass er annimmt, die nach dem Tode Christi Auferweckten seien bald nachher wieder gestorben. « Sie legten ihren Leib wieder ab und gingen fort zu ihrem Orte, um auf die allgemeine Auferstehung zu harren, die von jedermann erwartet wird » (3).

Für die Märtyrer macht Severus jedoch eine Ausnahme und lässt sie sofort in den Himmel eingehen. So hatten schon Tertullian und Cyprian gelehrt (4). Severus spricht in einer Homilie von dem alten Eleazar, der unter Antiochus das Martyrium erlitt: « Nach dem Gebet für das Volk und nach den letzten Worten vor seinem Sterben, die an Gott gerichtet waren, flog er davon zu den seligen Wohnungen der Engel und der heiligen Väter » (5). Das gleiche gilt von den unschuldigen Kindern von Bethlehem. Sie sind « rasch von diesem Elend und aus dem zeitlichen Leben zum Himmelreich übergegangen » (6). Auch abgesehen von den Märtyrern scheint Severus Ausnahmen von der allgemeinen Regel gelten zu lassen. Vom guten Schächer am Kreuz sagt er, er sei ins « Königreich » eingegangen: « Als er aber im Begriffe war, den letzten Schlaf zu schlafen, d.h. den Tod zu erleiden..., da brach er durch seine Zunge in das Königreich ein, indem er rief und zu ihm (Christus) sprach: ' Gedenke meiner, o Herr, wenn du in dein Königreich kommst ' » (7). Das « Königreich » ist nach Severus mit dem Himmel identisch (8). Von einem verstorbenen heiligen Bischof Epiphanius sagt er, er sei « zum Herrn » gegangen (9). Severus weiss, dass

(1) A.a.O. S. 183.

(2) Vgl. I. Ortiz de Urbina S. I., *Le Paradis eschatologique d'après Saint Ephrem*, in Or.Chr.Per. XXI (1955) 467 ff; und J. Daniélou, *Terre et Paradis chez les Pères de l'Église, Eranos-Jarbuch XXII*, Zürich 1954, S. 433-472.

(3) Brooks, Patr.Or. XII, S. 98/99.

(4) J. Quasten, *Patrology*, Band II, Utrecht 1953, S. 338, 379.

(5) *Homilie* 52, Patr. Or. IV, S. 15.

(6) *Homilie* 62, Patr. Or. VIII, S. 278; vgl. *Hom.* 64, a.a.O. S. 315.

(7) *Hymnen*, Brooks, Patr.Or. VI, S. 109.

(8) Briefe, Patr. Or. XIV, S. 126, 151.

(9) Brooks, *The sixth book*, Vol. II, Pars I, S. 218.

die Heiligen für uns Fürsprache einlegen können. Sie müssen also Gott bereits sehr nahe stehen [1].

Die Zeitgenossen des Severus im Patriarchat von Antiochien scheinen im allgemeinen eher eine sofortige Vergeltung anzunehmen. Philoxenus von Mabbug spricht einmal in seinem Traktat über die Dreifaltigkeit und die Menschwerdung vom Himmel und sagt, dass es dort « keine Leiber gibt, noch zusammengesetzte Wesen » [2]. Er setzt also voraus, dass es auch vor der Auferstehung schon einen Himmel gibt, und zwar auch für die Menschen, denn er spricht im Zusammenhang von den Wohnungen, die Christus seinen Jüngern im Hause seines Vaters bereitet hat. Ebenso nimmt Philoxenus an, dass die Verworfenen schon vor der Auferstehung in der Hölle sind. Denn er fragt, wie es möglich sei, dass es in der Hölle äusserste Finsternis gibt und Feuer, das nie erlischt, und den Wurm, der nicht stirbt, und Heulen und Zähneknirschen, obwohl bei den Personen dort « kein Unterschied der Glieder erkannt wird ». Alles das ist nur durch den Glauben zu erkennen [3]. Johannes Rufus sagt von einer verstorbenen orthodoxen Frau, sie habe « ihre Wohnung im Himmel » [4]. An einer anderen Stelle berichtet er von einer Vision, die eine sterbenskranke fromme Frau, die aber dem Konzil von Chalkedon anhing, hatte: « Sie wurde von den Engeln an einen dunklen Ort geführt, voll von Finsternis und Gestank, wo man die Stimme derer hörte, die weinen und die keine Ruhe und keinen Trost haben. Da nahmen sie die Engel von dort mit und führten sie an einen anderen Ort, voll von Licht, Herrlichkeit und unsagbarer Freude, und sie sah eine Menge von Heiligen, die mit glänzenden Kleidern angetan waren und Gott priesen, und auch Engel, die ihr sagten: ' Sich da die, mit denen dein Mann vereint ist (er war ein Gegner des Konzils); aber die anderen (die am Ort der Qual) sind diejenigen, die sich den Bischöfen anschliessen, die das Konzil von Chalkedon billigen. Wenn du in der Gesellschaft jener sein willst, dann werden wir für dich unseren Herrn bitten, dass er dein Leben um ein Jahr verlängere. Stehe also auf, tu deinem Mann den Gefallen, dass du seinen Glauben teilst und

(1) A.a.O. Pars II, S. 412; *Homilie* 91, PO XXV, S. 27.

(2) A. Vaschalde, *Philoxeni Mabbugensis tractatus de Trinitate et Incarnatione* (CSCOSS Series II, t. XXVII), Rom 1907, S. 85.

(3) A.a.O. S. 85-86.

(4) Nau, *Jean Rufus*, Patr. Or. VIII, S. 97.

in Gemeinschaft mit ihm bewahre deine Seele vor jeder Sünde und jeder Nachlässigkeit. Am Ende des Jahres werden wir kommen, dich zu holen und dich an diesen Ort (der Freude) bringen ' » [1]. Es ist hier klar, dass die verstorbenen Gläubigen sich im Himmel bei Gott in Gesellschaft der Engel befinden und die Bösen an einem Ort der Qual. — Johannes von Beith Aphtonia, der eine Biographie des Severus schrieb, lässt diesen gleich nach seinem Tod in den Himmel eingehen. Bei seiner Ankunft im Himmel gingen ihm « alle Patriarchen, Propheten und Lehrer entgegen, besonders die Lehrer der Kirche... Mit ihnen freut er sich im Himmel in der Erwartung des letzten Gerichtes, wo er zusammen mit ihnen die Krone der Gerechtigkeit empfangen wird » [2]. Die Heiligen sind also schon im Himmel, wenn sie auch erst beim Jüngsten Gericht die « Krone der Gerechtigkeit » (2 Tim 4,8), die letzte Vollendung ihrer Belohnung empfangen werden. Nach Jakob von Sarug — ob er Monophysit war oder nicht, sei dahingestellt — wurde dem guten Schächer « das Himmelreich mit dem Paradies » vom Herrn versprochen, und zwar nach dem Zusammenhang als sofortiger Besitz, der ihm gleich, « heute noch » zuteil werden sollte [3]. In seinem Lobgedicht auf Simeon den Styliten lässt Jakob von Sarug dessen Seele gleich nach dem Tode von Engeln in den Himmel geleitet werden [4]. Solche Texte zeigen, das zur Zeit des Severus im Patriarchat von Antiochien die Lehre von einem Aufschub der endgültigen Vergeltung durchaus nicht allgemein durchgedrungen war.

Im Vordergrund steht jedoch bei Severus, wie auch bei seinen Zeitgenossen, nicht das Schicksal des einzelnen unmittelbar nach dem Tode, sondern die Vollendung der ganzen Welt und das Heil der ganzen Menschheit in der Auferstehung und beim Jüngsten Gericht. Severus folgt hier der in den ersten Jahrhunderten überhaupt herrschenden Richtung [5]. Von der Hoffnung der Auferstehung und des ewigen Lebens nachher ist in den Homilien und Hymnen des Severus häufig die Rede. Christus ist ihm, wie wir oben schon sahen, das Unterpfand unserer Auferstehung [6]. Was

[1] A.A.O.S. 87/88.
[2] Kugener, *Vie de Sévère*, Patr.Or. II, S. 201/62.
[3] Landersdorfer a.a.O., *Gedicht über den rechten Räuber*, S. 372.
[4] A.a.O. S. 404.
[5] Vgl. Le Bachelet, *Benoît XII*, in D.Th.C. II,1, col. 676.
[6] Siehe oben S. 362.

die Märtyrer in ihrem Kampf ermutigte, war « die Hoffnung auf die Auferstehung und das Reich der Himmel » (1). In einer Hymne fordert Severus auf: Lasst uns « Ausschau halten nach der gesegneten Hoffnung auf Wiederbelebung und Auferstehung von den Toten, damit wir zugelassen werden mögen, einen glorreichen Leib zu empfangen und alle zusammen Christus zu preisen, der unser Leben und unsere Auferstehung ist » (2).

In einem Briefe spricht Severus von der Vollendung der ganzen Welt, die mit der Auferstehung kommen wird. Die ganze Schöpfung ist durch die Sünde des ersten Menschen der Verwesung verfallen. « Aber sie hofft, mit uns wiederum das zu erlangen, was sie am Anfang hatte, und sie wird ohne Verwesung fortdauern, wenn wir zur Auferstehung und zum Königreich des Himmels zugelassen sein werden » (3). Die Welt wird am Ende verwandelt werden zu einer besseren Daseinsform (4). Severus beruft sich hier auf Gregor von Nazianz, der spricht von der « Umwandlung des Himmels, der Änderung der Erde, Befreiung der Elemente und der Erneuerung der ganzen Welt » (5). Severus geht nicht ausdrücklich auf die Frage ein, ob der Auferstehungsleib mit unserem jetzigen Leibe materiell identisch sein wird, und beachtet nicht weiter die Schwierigkeiten, die dem entgegenstehen. Origenes, der diese Identität geleugnet hatte, spielt bei Severus gar keine Rolle. Pseudo-Zacharias der Rhetor berichtet dagegen in seiner Kirchengeschichte, dass zur Zeit Theodosius II. die Frage nach der Identität des Auferstehungsleibes heftig diskutiert wurde und dass Anhänger des Origenes die Auffassung vertraten, es könne nicht materiell derselbe Leib auferstehen, weil dessen Elemente im Laufe der Zeit sich mit anderen Elementen mischten. Zur Widerlegung dieser Meinung erzählt Zacharias die Legende von den sieben Schläfern, von Jünglingen, die zur Zeit der Verfolgung des Decius in einer Höhle bei Ephesus einschliefen und im 38. Jahr der Regierung des Theodosius II. wieder auferweckt wurden,

(1) *Homilie* 75, Patr. Or. XII S. 113, vgl. S. 130; *Hom.* 76, S. 136.

(2) Brooks, *Hymnen*, Patr.Or. VI S. 179, Nr. 137.

(3) Brooks, Briefe, Patr.Or. XII S. 250, 251.

(4) A.a.O. S. 252.

(5) Ebenda; vgl. Gregor von Nazianz, *Oratio* VII, 21. Auch Chrysostomus wird in diesem Zusammenhang zitiert: *In epistolam ad Hebraeos Hom.* III, 5,6.

um von der Wirklichkeit der Auferstehung in materiell dem gleichen Leibe Zeugnis abzulegen [1]. Johannes von Ephesus nimmt in seiner Kirchengeschichte gegen den Irrtum eines gewissen Grammaticus Johannes aus Alexandrien Stellung, der behauptet: « Diese Leiber der Menschen stehen in der Auferstehung nicht auf, sondern es werden andere an ihrer Stelle geschaffen und sie werden auferstehen ». Johannes von Ephesus führt diese falsche Lehre auf den Einfluss Satans zurück [2].

Nach der Auferstehung folgt das Letzte Gericht. Dieses steht bei Severus, wie überhaupt bei den Vätern der ersten Jahrhunderte, durchaus im Vordergrund. Er spricht ausdrücklich, und zwar sehr häufig, nur vom allgemeinen Gericht und nie vom besonderen. Was den Zeitpunkt des Jüngsten Gerichtes angeht, so lehrt Severus seine völlige Ungewissheit. Die Worte der Schrift, die im Sinne einer unmittelbar bevorstehenden Wiederkunft des Herrn verstanden werden könnten, erklärt Severus anders. In einem Briefe kommt er auf den Text bei Mt. 16,28 zu sprechen: « Wahrlich ich sage euch, von denen, die hier stehen, werden einige den Tod nicht kosten, bevor sie den Menschensohn in seinem Reiche kommen sehen ». Das « Kommen in seinem Reich » darf nicht auf die zweite Ankunft des Erlösers bezogen werden. « Denn das Wort ' Kommen ' kann gebraucht werden, nicht bloss, um ein leibliches Kommen zu bezeichnen, sondern auch für die Herrlichkeit und das Licht der göttlichen Offenbarung ». Severus versteht es von der Offenbarung der göttlichen Herrlichkeit Christi in der Verklärung, die bei Matthäus gleich nach den angeführten Worten berichtet wird [3]. Wann der Herr zum Gericht wiederkommen wird, ist, wie gesagt, völlig ungewiss. In seiner Schrift « Contra impium Grammaticum » antwortet Severus auf einen Einwand seines Gegners, der aus der Stelle Mt. 24,36: « Jenen Tag aber und jene Stunde kennt niemand, auch die Engel im Himmel nicht, sondern nur allein der Vater », gegen die Allwissenheit Christi argumentiert. Er beruft sich demgegenüber auf Johannes Chrysostomus, der schreibt « Indem er sagt 'auch die Engel nicht' wies er sie zurück, damit sie nicht zu erfahren suchten, was diese nicht wissen; indem er sagte " auch

(1) Brooks, *Hist. Eccl. Zachariae Rhetori vulgo adscr.* S. 79 ff.
(2) E. W. Brooks, *Johannis Ephesini Historiae Ecclesiasticae*, Pars tertia (CSCOSS Series III, t. III) Löwen 1936, S. 106.
(3) Brooks, Briefe, Patr. Or. XIV, S. 176/177.

der Sohn nicht" verbot er nicht bloss, dass sie es in Erfahrung brächten, sondern auch dass sie danach fragten. Dass dies deshalb gesagt wurde, kannst du daraus ersehen, dass er nach der Auferstehung sie noch heftiger tadelte, weil er sie noch neugieriger sah Damals nämlich (vor seinem Tode) gab er viele Zeichen des Jüngsten Gerichtes an, dann aber (nach der Auferstehung) antwortete er einfach: 'Es ist nicht eure Sache, die Zeit und den Augenblick zu kennen'. (Act. 1,7; P. G. LVIII, 702). Kurz darauf (schreibt Chrysostomus): 'Denn wer die Jahrhunderte schuf, der schuf natürlich auch die Zeit und den Tag. Wie kann er also nicht kennen, was er schuf?'» (P. G. LVIII, 703) (¹). Einmal spricht Severus in einem Briefe die Vermutung aus, dass es bis zum Weltende nach Christus 1000 Jahre sein würden. Im Zusammenhang antwortet er auf die Schwierigkeit, wieso die Schrift sagen kann, dass Christus am letzten Tage zu uns kam, während doch seit seiner Zeit schon so viele Jahre vergangen sind. Er verweist zuerst auf den Ausspruch des hl. Petrus: «Ein Tag ist bei dem Herrn wie 1000 Jahre und 1000 Jahre sind wie ein Tag. Der Herr säumt nicht mit der Verheissung, wie einige das für ein Säumen halten, er ist nur langmütig mit euch. Er will nicht, dass jemand verloren gehe, sondern dass alle zur Sinnesänderung gelangen. Der Tag des Herrn wird aber kommen wie ein Dieb. Dann wird der Himmel mit einem Schrei vergehen, die Elemente werden verbrannt und aufgelöst werden» (2 Petr. 3,8-10). Severus weist dann auf die Erklärung des bekannten Traumgesichtes Nabuchodonosors durch Daniel hin (Daniel 2). Das letzte Reich, das alle vorhergehenden zertrümmert und das ewig währen soll, erklärt er als das Reich Christi. Der hl. Johannes der Evangelist spricht in seinem ersten Briefe (1 Joh 2,18) von seiner Zeit als «der letzten Zeit». Dieses Wort kann auch von einem ganzen Zeitraum verstanden werden, so wie wir von Jahreszeiten reden. Die Zeit, in der Christus erschien, wird mit Recht als die Winterzeit verstanden, da die ganze Welt in Finsternis und Kälte lebte, als Christus, «die Sonne der Gerechtigkeit» erschien. Severus fährt dann fort: «Und um es anders auszudrücken: da 5000 Jahre und mehr vergangen waren, seit die Welt ihren Anfang nahm, wie die Schriften des Moses uns überliefert haben, und da seit dem Kommen Christi noch nicht einmal

(¹) LEBON, *Liber contra impium Gramm.* tom. V, S. 71.

600 oder 700 oder 1000 Jahre vergangen sind — wir wollen das einmal annehmen — wie kann es dann als unvernünftig erscheinen, den Ausdruck 'letzte' auf die Tage der 600 oder meinetwegen 1000 Jahre anzuwenden, wenn diese mit den 5000 verglichen werden? » (1) An anderer Stelle spricht Severus von der 7. Periode der Welt, in der wir leben (2). Er scheint da anzunehmen, dass die Welt im ganzen 7000 Jahre dauern wird, von denen 6000 vor Christus anzusetzen sind. Gleich im folgenden Briefe spricht er aber von der Zeit Christi, mit Einschluss der Wiederkunft des Herrn, als der letzten Zeit und dem 8. Tag, was also voraussetzen würde, dass bereits vor Christus 7000 Jahre abgelaufen wären (3). Aber das sind alles für ihn nur Vermutungen. Es bleibt dabei, dass die Zeit der Wiederkunft des Herrn völlig ungewiss ist. Die Annahme, dass die Welt im ganzen 6000 Jahre dauern würde, findet sich schon bei Lactantius und auch bei Aphraates (4). Das würde der Zeit des Schöpfungswerkes, das sechs Tage dauerte, entsprechen. Ebenso deutet der Barnabas-Brief (geschrieben um 130) die 6 Tage der Schöpfung als eine Periode von 6000 Jahren, innerhalb deren das gesamte Weltgeschehen abläuft (5). Eine siebentausendjährige Weltdauer scheint Cyprian anzunehmen (6).

Vom Antichrist, der vor der zweiten Ankunft Christi kommen soll, spricht Severus nur einmal im Vorübergehen. Er deutet den « Greuel der Verwüstung », von dem beim Propheten Daniel (9,27) und im Evangelium (Mt. 24,15) die Rede ist, als den Antichrist (d.h. als die Weltlage zur Zeit des Antichrists) und zitiert in diesem Zusammenhang den Schrifttext 2 Thess. 2,4: « Damit der Mensch der Sünde offenbar werde, der Sohn des Verderbens, der im Gegensatz steht und sich selbst gegen jeden erhebt, der Gott genannt wird oder ein Gegenstand der Anbetung ist, so dass er sitzt im Tempel Gottes und sich selbst zu Gott erklärt ». Der « Mensch der Sünde » ist der Antichrist. Die hier und im Evangelium geschilderte Situation kann nach Severus sowohl von der Zerstörung Jerusalems

(1) Brooks, Briefe, Patr. Or. XIV, S. 128-130.
(2) A.a.O. S. 126.
(3) A.A.O. S. 127.
(4) Quasten, *Patrology*, Band II, S. 408/409. I. Parisot, *Aphraatis Sapientis Persae Demonstrationes*. Patr.Syr. I, S. 78.
(5) Quasten I, S. 89.
(6) Atzberger, S. 543.

wie « in einem höheren Sinne von der vollständigen Verwüstung und dem Ende der Welt » verstanden werden (1). Johannes Rufus sieht im Konzil von Chalkedon einen Vorläufer des Antichrists. Der Antichrist ist nach ihm im Begriff zu erscheinen, er wird den « Menschen, der aus Staub gemacht ist », d.h. die irdisch gesinnten Menschen, täuschen und besiegen (2). Derselbe Autor sieht im Nachfolger des Dioscorus « einen Antichrist » (3). Er scheint also den Antichrist nicht als eine einmalige bestimmte Person zu deuten.

Vom Jüngsten Gericht spricht Severus sehr häufig. Der Gedanke an die Schrecken des Gerichtes, an den unerbittlichen allwissenden Richter, der ohne Ansehen der Person sein Urteil fällt, nimmt in seinen aszetischen Ermahnungen eine sehr bedeutende Stellung ein. Er ergeht sich des öfteren in Beschreibungen des allgemeinen Gerichtes. Alle Geschöpfe und alle Wesen, die eine vernünftige Seele haben, werden vor dem Richterstuhle Christi erscheinen müssen (4). Die Schrecken des Letzten Gerichtes stellt Severus in einer Homilie z.B. denen vor Augen, die mit geistlicher Autorität ausgestattet sind und sie missbrauchen. Sie sollen betrachten « den Jüngsten Tag voll von Schrecken, die Strafen und die Züchtigungen, die dann verhängt werden und denen niemand durch irgendwelche Vermittlung entfliehen kann » (5).

Der Jüngste Tag ist « der Tag voll von Schrecken (6). Severus selbst fürchtet sich vor dem « schrecklichen Antlitz des gerechten Richters », vor dem er sich wird verantworten müssen (7). Trotz allem soll man aber mit Zuversicht dem Gericht entgegensehen. Der Jüngste Tag ist « der grosse strahlende Tag des Letzten Gerichtes ». Wenn wir bereit sind, dann werden wir « Ihn gnädig finden » (8). Der Richter kann nicht getäuscht werden. Die Aszeten denken stets « an den Jüngsten Tag des Gerichtes Christi, an den Richterstuhl, den man nicht täuschen und dem man nicht entfliehen

(1) BROOKS, Briefe, Patr.Or. XIV, S. 139/40.
(2) NAU, *Jean Rufus*, Patr.Or. VIII, S. 42.
(3) A.a.O. S. 125.
(4) BROOKS, Briefe, Patr. Or. XIV, S. 154.
(5) BRIÈRE, *Homiliae Cathedrales*, Patr. Or. XX, *Hom.* 80, S. 334.
(6) BROOKS, *Hymnen*, Patr. Or. VI, *Hymne* 85, S. 125, vgl. *Hymne* 20, S. 70.
(7) SANDA, *Severi Antiiul.* S. 31.
(8) BROOKS, *The sixth book*, Vol. II, Pars II, S. 314/45; vgl. auch Patr.Or. VI, *Hymne* 20, S. 70.

kann.» ([1]). Der Richter ist allwissend: « Der Richter wird auf seinem Richterstuhle sitzen..., vor dem alles offen liegt, alle Taten und Worte und Regungen des Herzens » ([2]). Der Richter ist gerecht und unbestechlich, er kennt kein Ansehen der Person. « Er wird die Welt richten und die Erde in Gerechtigkeit » ([3]). Von dem heiligen Bischof Epiphanius sagt Severus in einem Brief: « Er wird am Jüngsten Tage vor dem Richterstuhl stehen, der keine Rücksicht auf Personen kennt » ([4]). Der Richter « wird jedermann vergelten nach seinen Werken » (Mt. 16,27) ([5]).

Wiederholt finden sich bei Severus eingehende Beschreibungen des Jüngsten Gerichtes, so in der Homilie über den hl. Märtyrer Barlaha: « Am Tage des Gerichtes wird die ganze vernunftbegabte Schöpfung in einer einzigen Versammlung mit Schrecken vor dem Richter erscheinen, der wie ein König umgeben sein wird von Lanzenträgern, von Engeln und Erzengeln und der ganzen geistigen Heerschar. So steht geschrieben: ' Er ruft zu sich den Himmel in der Höhe und die Erde, um eine Trennung zu wirken in seinem Volke ' (Ps. 49,4), d.h. er trennt diejenigen, die himmlische Dinge vollführt haben von denen, die irdische Dinge taten. Jenen gibt er die Ruhe und den Aufenthalt in der Höhe, diese lässt er wie die Erde sich zur Tiefe neigen und sich in das Feuer der Hölle stürzen » ([6]). In einer Hymne spricht Severus « von der furchtbaren Stunde des Endes, in der Christus vom Himmel her geoffenbart werden soll und kommen wird auf den Wolken mit Macht und Gott zukommender Herrlichkeit. Und dann werden die Toten eine Stimme hören, die laut tönt wie ein Horn oder die letzte Posaune und sie werden wieder zum Leben kommen und aus den Gräbern hervorsteigen, diejenigen, die gute Taten haben, zur Auferstehung eines neuen Lebens, und die Böses getan haben, zur Auferstehung des Gerichtes und der Bestrafung » ([7]). In einem Briefe beschreibt Severus das Kommen des Menschensohnes: « Denn wenn wir wiederum erscheinen werden auf der Erde bei der glorreichen zweiten

([1]) Brière, *Hom. Cath.*, Patr.Or. XX, *Hom.* 86, S. 66.
([2]) Brooks, *Hymnen*, Patr.Or. VI, S. 70.
([3]) Brooks, *The sixth book*, Vol. II, Pars I, S. 189.
([4]) A.a.O. S. 218.
([5]) A.a.O. Pars II, S. 344. Patr. Or. XIV, S. 125.
([6]) Brière, *Hom. Cath.*, Patr. Or. XII, S. 91.
([7]) Patr. Or. VI, S. 127/28.

Ankunft des Richters der Welt und erscheinen werden mit bewaffneten Reihen von Engeln, dann werden auch alle Heiligen ' plötzlich in einem Augenblick, beim Schall der letzten Posaune ' (1 Kor. 15,52) wie der Apostel sagt, plötzlich erscheinen wie schnelle Adler in raschem Flug » (1). In einer Hymne redet er vom « Tage des Gerichtes, an dem die Erde erschüttert wird mit Verwirrung und der Himmel zittern wird mit einem grossen Beben. Das Licht der Sonne und des Mondes wird in Finsternis verwandelt werden, und auch die Sterne werden ihr Licht nicht mehr geben, wenn der Richter auf seinem Richterstuhle sitzen wird, der allein unsere Herzen gebildet hat » (2).

Die Lehre der Zeitgenossen des Severus über das Jüngste Gericht stimmt ganz mit der des Patriarchen von Antiochien überein. – Nach dem Urteilsspruch des gerechten Richters gehen die Auferstandenen entweder in die ewige Freude des Himmels ein oder sie werden dem unauslöschlichen Feuer der Hölle überantwortet. Die Belohnung im Jenseits wird ewig dauern. Die Lehre vom zukünftigen ewigen Leben ist nach Severus wesentlicher Bestandteil des christlichen Glaubens. In einer Homilie fragt er: « Wer spricht in der Tat niemals seinem Sohn von der Auferstehung oder vom Himmelreich oder von dem zukünftigen ewigen Leben? » (3). Severus beruft sich zum Beweis der Ewigkeit der Belohnung auf das Wort des Herrn: « Die Gerechten werden gehen zum ewigen Leben » (Mt. 25,46) (4). Aus der Ewigkeit der Belohnung beweist er auch die ewige Dauer der Bestrafung. Die Schrift spricht in beiden Fällen von « ewiger » Dauer. Wenn sie in einem Falle, was die Bestrafung angeht, nicht ernst und wörtlich zu nehmen wäre, dann auch nicht im andern (5). Die Seligkeit des Himmelreiches übersteigt alle Vorstellungen. Der Richter « wird denen, die gut gelebt haben und durch eifrige Handlungen vorbereitet sind, die guten Dinge offenbaren, ' die kein Auge gesehen, kein Ohr gehört hat und die in keines Menschen Herz gedrungen sind ' (1 Kor. 2,9), und das ganze Königreich des Himmels selbst » (6).

(1) Patr. Or. XIV, S. 111.
(2) Patr. Or. VI, S. 70.
(3) *Homilie* 62, Patr.Or. VIII, S. 277.
(4) BROOKS, Briefe, Patr.Or. XIV, S. 204.
(5) A.a.O. S. 206.
(6) BROOKS, Briefe, Patr. Or. XIV, S. 125/26.

Über das Wesen der ewigen Glückseligkeit äussert sich Severus nicht direkt; er scheint es aber in der Anschauung Gottes zu sehen. Bei der Erklärung des Herrenwortes vom Trinken des Kelches im Reiche seines Vaters (Mt. 26,29) beruft er sich auf eine Stelle aus der Homilie Gregors von Nazianz über das Paschamahl: « Aber Gregor der Theologe sagt in der Homilie über das Paschamahl, dass das neue Trinken des Kelches die Offenbarung der göttlichen Gedanken (*νοήματα*) sei, die geschehen soll und erwartet wird im Reich der Himmel, wenn Spiegel und Rätsel beiseite getan werden und das Schauen von Angesicht zu Angesicht geoffenbart wird, wie der göttliche Apostel sagt (1 Kor. 13,12) » (1). Chrysostomus, auf den sich ja sonst Severus auch recht häufig beruft, leugnet dagegen die unmittelbare Anschauung der Wesenheit Gottes (2). Die Seligkeit des Himmels ist nach Severus jedenfalls der des irdischen Paradieses weit überlegen. Er beruft sich dafür auf Gregor von Nazianz, der in seiner Homilie über die Erscheinung des Herrn von der Menschwerdung sagt: « Diese ist gottförmiger als die frühere, diese ist höher für die, die vernünftig sind » (Or. XXVIII,13). Das soll wohl heissen: die durch die Menschwerdung eingeleitete Ordnung ist höher als die vor der Menschwerdung bestehende. Severus zieht daraus den Schluss, dass die Menschwerdung « diejenigen, die neu geformt sind, zu einer höheren und göttlicheren Seinsweise führt » (3). Die Wiederherstellung des paradiesischen Zustandes der Unverweslichkeit und Unsterblichkeit genügt also nicht. Christus « bringt uns nicht wieder zurück ins Paradies, sondern führt uns in einer neuen Daseinsform in das Reich des Himmels ein » (4). Severus beruft sich dann weiter auch noch auf Johannes Chrysostomus, der das Wort des Herrn an den guten Schächer: « Heute noch wirst du bei mir im Paradiese sein », nicht vom Paradies Adams versteht, sondern vom Himmel, der wesentlich mehr ist als das alte Paradies (In Gen. Hom. VII,4,5) (5). Ferner zitiert er für seine Ansicht Gregor von Nyssa, der in seinem Werk über die Seligkeiten (P.G. XLIV, 1209) von einer « überhimmlischen Erde » spricht, die das Erbe der Tugendhaften sein

(1) A.a.O. S. 149.
(2) C. BARDY, *Jean Chrysostome (Saint)*, in D.Th.C. VIII, 1, col. 684.
(3) BROOKS, Briefe, Patr. Or. XIV, S. 183.
(4) Ebenda.
(5) A.a.O. S. 184.

wird. Auch führt er das Wort der Geheimen Offenbarung von dem neuen Himmel und der neuen Erde an (Apok. 21,1). Das zukünftige Leben wird also etwas völlig Neues sein. Die Nahrung in diesem Leben werden sein « ständige Preisgesänge und die erhabene Schau (θεωρία), von der sich auch die Engel nähren, und Freude und unfassbare Erhöhung in einem Leben, das nicht endet » (1). Auf den Einwand, wozu dann der Leib mit allen Gliedern für die Aufnahme irdischer Nahrung aufersteht, antwortet Severus, dass gemäss der Schrift es nach der Auferstehung auch keine Ehe geben werde. Der Sinn der Auferweckung aller Glieder ist nicht, dass sie ihrem alten Zwecke dienen, sondern dass sie mit der Seele zusammen verherrlicht werden, an deren tugendhaften Werken sie auf Erden teilgenommen haben (2).

Die Belohnung im Himmel wird nicht für alle gleich sein, sondern sie wird gestuft nach der Güte der Werke. « Durch den gerechten Spruch des unfehlbaren Richters werden wir das Himmelreich empfangen und die ewigen Wohnungen, und zwar verschiedene, die dort sich finden, jeder gemäss seiner Vorbereitung und nach seinen Werken » (3). « Unser Herr sagt im Evangelium: ' Die Wohnungen im Hause meines Vaters sind viele ' (Joh. 14,8). Aber wenn es da viele Wohnungen gibt, dann ist es klar, das auch die Rangstufen derer viele sind, die zu diesen verschiedenen Wohnungen zugelassen werden, sodass einer Erster ist und ein anderer Zweiter, und wieder ein anderer Dritter, wie einen jeden sein Wandel vorbereitet hat. Aber die erste Stufe gehört den Seelen, die Trübsal für das Zeugnis Jesu erduldet haben, und denen, die diesen ähnlich sind » (4). Im folgenden Brief spricht Severus von der Parabel vom Sämann und von der verschiedenartigen Frucht, die aus dem gleichen Samen hervorgeht: « Entsprechend also den Kronen, die im künftigen seligen Leben bereitet sind, werden sie Wohnungen und Ehren empfangen von verschiedener Art, jene (Wohnungen), von denen unser Herr sprach als er im Evangelium sagte: ' Viele sind die Wohnungen in meines Vaters Haus ' » (5).

(1) A.a.O. S. 186/87.
(2) A.a.O. S. 187/88.
(3) *Homilie* 86, Patr. Or. XXIII, S. 71.
(4) BROOKS, Briefe, Patr. Or. XIV, S. 118.
(5) A.a.O. S. 119.

Severus beschreibt an verschiedenen Stellen seiner Homilien und Briefe die Freuden des Himmels. Der Aufenthalt der Seligen ist « in der Höhe », während das Feuer der Hölle in den Niederungen brennt (1). Gregor von Nazianz folgend beschreibt er die himmlischen Freuden als das neue Paschamahl, von dem das alte nur ein schwaches Symbol war. Die Lehren und die Offenbarungen des Ewigen Wortes werden unsere Nahrung sein (2). Er lehnt es energisch ab, dass zu den Freuden des Himmels der Genuss irdischer Nahrung gehören solle. Diese Ansicht schreibt er mit Berufung auf die Kirchengeschichte des Eusebius dem Irenäus zu (3).

Was die Vergeltung für die Bösen angeht, lehrt Severus klar das ewige Feuer der Hölle und lehnt die Idee einer allgemeinen Wiederherstellung, einer Apokatastasis, wie sie Origenes und nach ihm manche andere Väter vertreten hatten, ausdrücklich ab. Die Strafen der Hölle sind unvorstellbar schrecklicher als alles was es auf dieser Welt an Qualen gibt. Die Zeit der Wiederkunft des Herrn gehört zum 8. Tag, zum « neuen Leben ohne Abend und ohne Ende », das von allem Vorausgegangenen völlig verschieden ist. « Deshalb sind auch die Qualen, die denen, die nachher kommen, zuerteilt werden, schrecklich und über alle Vorstellungen hinaus und so, wie die frühere Zeit sie nicht kannte » (4). Der Herr selbst hat von den Dingen, die in den letzten Zeiten sich ereignen werden, gesagt: « Es werden dann grosse Trübsale sein, so wie es sie von Beginn der Welt bis jetzt nie gegeben hat und wie sie auch nie mehr sein werden » (Mt. 24,21) (5). In einer Homilie beruft er sich auf die Propheten, die « die künftigen Strafen und die ewige Qual » vorausgesagt haben. So zitiert er den Propheten Isaias: « Wer wird euch ankündigen das Feuer, das brennt, wer wird euch ankündigen den ewigen Ort (der Qual) » (Is. 23,14), und: « Denn ihr Wurm wird nicht sterben und ihr Feuer nicht erlöschen » (Is. 46,24). Das Wort « Gehenna » leitet er fälschlich vom Griechischen *γενεά* ab und erklärt demgemäs: « Wenn wir, die wir an das Evangelium geglaubt haben, täten, was uns die Annahme an

(1) *Homilie* 75, Patr. Or. XII, S. 113.

(2) Brooks, Briefe, Patr. Or. XIV, S. 149/150.

(3) Eusebius, *Hist. Eccl.* III, XXXIX,12,13. Severus, Briefe, Patr.Or. XIV, S. 193.

(4) Brooks, Briefe, Patr. Or. XIV, S. 127.

(5) A.a.O., S. 128.

Kindes Statt brächte, dann würden wir die grossen und abscheulichen Instinkte der Sünde zügeln durch die Drohung der Gehenna, d. h. des Feuers, das nicht erlischt. Man nennt «Gehenna» diese Flamme, wie mir scheint, weil sie existiert durch das Recht der Geburt und ohne Verminderung. Sie wird immer verjüngt und lodert neu auf, sie braucht, um ihre Glut zu nähren, nicht das, was das materielle Feuer nötig hat» (1). Severus warnt die Sünder, die alle Freuden des Lebens geniessen wollen und die Drohung mit der Hölle für eine Fabel halten. Er weist sie hin auf Geschehnisse bei Besessenen, aus deren Leibern der Herr auf wunderbare Weise erloschene Kohlen hervorkommen liess. Das Feuer der Hölle ist von derselben Art. Der Herr spricht von ihm im Evangelium, wenn er sagt: « Weichet von mir, ihr Verfluchten in das ewige Feuer, das dem Teufel und seinen Engeln bereitet ist» (Mt. 25,41) (2). Es handelt sich also um wirkliches, wenn auch geheimnisvolles und wunderbares Feuer. Von den seltsamen Vorkommnissen bei Besessenen spricht Severus eingehender in einer anderen Homilie. Er hat Briefe aus Palästina bekommen von heiligen und durchaus glaubwürdigen Männern, die berichten, wie sie mit eigenen Augen sahen, dass Besessene erloschene Kohlen und spitze Glasscherben ausspien. Sie schickten ihm zusammen mit dem Brief als Beweisstück einige von diesen Kohlen. Severus sieht hierin einen « Anfang der zukünftigen endlosen Qual. Wer wird noch zögern und noch immer nicht glauben an die unauslöschliche Flamme, die uns bedroht, wenn er sieht, dass Menschen sich auf dem Boden hin und her wälzen, dass sie gepeinigt und gequält werden durch Schmerzen, dass sie schreien, sie würden verzehrt durch ein geheimnisvolles, verborgenes Feuer, das durch das Erbrechen und das Auswerfen von erloschenen Kohlen bezeugt wird? Wenn du mir antwortest mit der Frage: wie kann nach der Auferstehung der Leiber einer ohne Ende brennen und ohne zu verschwinden, während er brennt, (so sage ich): diese Tatsachen, die gesehen wurden, sollen für dich o Mensch ein Beweis sein für die zukünftigen Dinge» (3). Severus scheint also mit seiner Höllenpredigt auch auf Widerspruch und Zweifel gestossen zu sein, so wie es einem moder-

(1) *Homilie* 53, Patr. Or. IV, S. 33.
(2) A.a.O.S. 34/35.
(3) *Homilie* 62, Patr. Or. VIII, S. 272-74.

nen Prediger auch ergehen kann. Aber er hält trotzdem an der Glaubensüberzeugung vom zukünftigen ewigen Feuer der Hölle fest. Der Gedanke an die Hölle ist auch den Aszeten heilsam. Von ihnen sagt Severus: « Als Verurteilung und Tadel ihrer Gedanken haben sie den grausamen Tadel der Dämonen vor Augen..., den Jüngsten Tag des Gerichtes Christi, den Richterstuhl, den man nicht täuschen und dem man nicht entfliehen kann, die endlose Dauer der Qualen, von denen wir bedroht sind » (1). Auch den mit geistlicher Autorität Ausgestatteten hält er vor Augen « das unauslöschliche Feuer und die unerträglichen und endlosen Übel » (2). Vom bösen Schächer am Kreuz sagt Severus in einer Hymne, er habe durch seine Sünden « die Flammen des Feuers der Hölle, das nicht gelöscht wird » für sich selbst angezündet (3).

Der Gedanke der ewigen Feuerqual in der Hölle ist Severus also durchaus vertraut. Kein Wunder, dass er von der Idee einer Befreiung aus der Hölle und einer allgemeinen Wiederherstellung und endlichen Beseligung aller nichts wissen will. In einem zur Zeit seines Exils an eine Hypatissa Caesaria gerichteten Brief polemisiert er ausdrücklich gegen diejenigen, die von einer « Apokatastasis » reden. Man hatte behauptet, er habe selbst in einem Brief diese Ansicht vertreten. Er bestreitet das energisch und nennt eine solche Behauptung eine Lüge. Die Lehre des Origenes von der Apokatastasis (4) scheint also auch zur Zeit des Severus im Osten noch Anhänger gehabt zu haben. Er geht in dem angeführten Brief auf deren Gründe ein und widerlegt sie. Sie sagen, es sei Gottes Barmherzigkeit unwürdig, einen Menschen, der 50 oder auch 100 Jahre lang in dieser Welt gesündigt hat, ohne Ende zu bestrafen. « Sie vergessen, dass Gottes Gesetze und auch solche, die unter Menschen gelten, es für passend halten, Sünden gemäss der Absicht des Sünders zu vergelten. Man kann auch von weisen Männern draussen über gewisse Personen, die böse Taten und unerlaubte Handlungen vollführt haben, sagen hören: ' Dieser Mensch verdient nicht einmal, sondern viele Male zu sterben ' » (5). Man soll also nicht das Zeitmass der Strafe nach der Zeitdauer der

(1) *Homilie* 86, Patr. Or. XXIII, S. 66.
(2) *Hom.* 80. Patr. Or. XX, S. 334; vgl. *Hom.* 118, PO XXVI, S. 370.
(3) *Hymne* 65, Patr. Or. VI, S. 109.
(4) Vgl. QUASTEN, Band II, S. 87 ff.
(5) BROOKS, Briefe, Patr. Or. XIV, S. 200/201.

Sünde bemessen, sondern nach ihrer Schwere und Bosheit. Der entscheidende Grund für Severus gegen solche Argumente ist aber die Autorität des menschgewordenen Gottessohnes, « der zu unserer Erlösung vom Himmel herabstieg, mit uns sprach und klar und deutlich drohte mit dem Feuer, das nicht erlischt, und dem Wurm, der nicht stirbt ». Wer sich darum nicht kümmert und trotzdem sündigt, der verdient, wenn es möglich wäre, nicht bloss einmal, sondern zweimal zu endloser Qual verurteilt zu werden (1). Also auch die ganz besondere Bosheit, die darin liegt, die Warnung des menschgewordenen Sohnes Gottes verachtet zu haben, verdient ewige Bestrafung.

Severus bringt dann noch weitere Vernunftgründe für die Ewigkeit der Höllenstrafe. Wer 100 Jahre oder mehr in Sünde gelebt hat, würde, auch wenn er ewig lebte, ewig in seinen Sünden verharren. Deshalb verdient er endlose Bestrafung. Severus braucht gegen die Verteidiger der Apokatastasis ein argumentum ad hominem. Sie selbst geben zu, dass Menschen, die 50 oder 80 Jahre lang gesündigt haben, dafür durch sehr lange Zeiträume hindurch bestraft werden. Sie geben also selbst ihr Prinzip auf, dass die Zeit der Bestrafung der Zeit der Sünde entsprechen müsse. Severus argumentiert schliesslich noch, wie wir oben schon sahen, aus der Ewigkeit des glückseligen Lebens für die Ewigkeit auch der Bestrafung (2). Schliesslich beruft er sich auf die Autorität der Väter, und zwar des Basilius, Gregors von Nazianz, Cyrills von Alexandrien und des Johannes Chrysostomus, die alle die Ewigkeit der Höllenstrafen annehmen (3). Photius sagt von Severus, er lehne die Lehre Gregors von Nyssa über die Apokatastasis ab (4). Das ist der Sache nach richtig, wenn Severus auch bei seiner Polemik gegen die Apokatastasis Gregor von Nyssa nicht ausdrücklich erwähnt.

Bei den zeitgenössischen kirchlichen Schriftstellern des antiochenischen Patriarchats finden wir wie bei Severus die Lehre von der Ewigkeit der Höllenstrafe. Johannes Rufus z.B. spricht vom Feuer, das nicht erlischt und vom Wurm, der nicht stirbt (5). Philoxenus sagt von der Hölle, sie dauere « für immer » (6).

(1) A.a.O. S. 201/202.
(2) Siehe oben S. 372.
(3) A.a.O. S. 204-213.
(4) MIGNE P. G. 103, col. 1104, Photii Patriarchae Bibliotheca.
(5) NAU, *Jean Rufus*, Patr.Or. VIII, S. 157.
(6) BUDGE, *Discourses* S. 285.

Der endgültige Urteilsspruch des ewigen Richters kennt also zwei Möglichkeiten und nur diese: Himmel oder Hölle. Die Zeit vor dem Jüngsten Gericht ist, wie wir sahen, nach Severus eine Wartezeit: Die Guten freuen sich auf den Himmel, die Bösen zittern vor der Hölle, die ihnen sicher ist. Gibt es nun für die Guten vor dem Jüngsten Gericht nach dem Tode irgend eine Möglichkeit der Läuterung, wenn sie nicht in allem vorbildlich gelebt haben? Severus redet nie davon. Die Schriftstelle 1 Kor. 3,13-15, die von katholischen Theologen oft als Anspielung auf das Fegfeuer ausgelegt wird, erklärt Severus vom ewigen Feuer der Hölle. Wer falsche Lehren vorgetragen hat, « dessen Lehre wird das Feuer nicht ertragen, sie wird vielmehr, sobald sie mit der Flamme in Berührung kommt, verbrannt und verzehrt. Aber wer diese Lehre darlegt und sie vertritt, der wird nicht zerstört werden und nicht zur Vernichtung kommen, sondern er wird gerettet werden, da er eine seltsame Art von Existenz weiterführt, voll Schmerz und Qual, da er von dem Feuer verzehrt und doch nicht aufgezehrt wird. Das sagt auch der Prophet Isaias: ' Solcher Menschen Wurm wird nicht sterben und ihr Feuer wird nicht erlöschen ' » (Is. 35, 24) (1). Es scheint hier vom Feuer der Hölle die Rede zu sein, dem der falsche Lehrer verfällt.

Auch die Zeitgenossen des Severus reden nicht ausdrücklich von einer Läuterungsmöglichkeit nach dem Tode. Das Gebet für die Verstorbenen scheint Severus bekannt zu sein, es spielt aber in seinen Homilien und Briefen kaum eine Rolle. Nur einmal erwähnt er in einem Briefe den Gebrauch, Totenoffizien zu verrichten: « Was diejenigen angeht, die nach Erhalt der Nachricht vom Tode des verworfenen Gaianus Versammlungen abhielten, bei denen in seinem Namen ein Totenoffizium gefeiert wurde und die so Gottlosigkeit begingen wie die der Heiden, die symbolische Offizien feiern zu Ehren toter Menschen wie von Göttern, so ist es ganz klar, dass ein schrecklicher Gotteszorn über sie alle kommen wird, wie man das aus den heiligen Schriften schliessen kann » (2). Man kann also für böse Menschen kein Totenoffizium halten, wohl aber für Gute. Ob der Sinn des Totenoffiziums wirklich Gebet für den Verstorbenen ist, das ist hier nicht ersichtlich. Es ist eigentlich merkwürdig, dass Severus so wenig vom Gebet für die Toten hält,

(1) BROOKS, Briefe, Patr. Or. XIV, S, 123.
(2) BROOKS, *The sixth book*, Vol. II, Pars II, S. 415.

während doch sein Hauptgewährsmann unter den Vätern, Cyrill von Alexandrien, klar und deutlich empfiehlt, für die Toten zu beten und das heilige Opfer darzubringen, um Gott ihnen gnädig zu stimmen (1).

Auch die syrische Tradition, der aber Severus, wie schon betont, fernsteht, kennt sehr wohl das Gebet für die Verstorbenen. Ein Edessener, der eine Lobrede auf Rabbula, den Bischof der Stadt, verfasst hat, kennt den Brauch, dass Lebende zum Nutzen ihrer Seelen nach dem Tode goldene Altargefässe stiften (2). Rabbula selbst hat Hymnen für die verstorbenen Gläubigen gedichtet, in denen für die Toten um Ruhe im verheissenen ewigen Leben und um die Auferstehung und die Himmelsfreude gebetet wird (3). Auch hier ist nicht klar ersichtlich, ob Rabbula wirklich einen Reinigungsort annimmt. Am klarsten ist von Gebet für die Verstorbenen in unserem Sinne noch bei Jakob von Sarug die Rede. Er hat ein eigenes Gedicht über das heilige Opfer, das für die Verstorbenen dargebracht wird, verfasst und verweist dort auf den klassischen Text im 2. Makkabäerbuch (12,43) (4). Die Verstorbenen werden durch das heilige Opfer « entsühnt » (5).

Severus von Antiochien ist in seiner Eschatologie in den wesentlichsten Dingen ein Zeuge der allgemein-katholischen Tradition, so vor allem, was die Ewigkeit des Feuers der Hölle angeht. Da, wo die Väterüberlieferung damals noch schwankend war, vertritt Severus Ansichten, die der Doktrin der katholischen Kirche widersprechen. Er nimmt einen Wartezustand zwischen Tod und Jüngstem Gericht an. Die eigentliche Vergeltung kommt erst nach der Auferstehung. Eine Läuterungsmöglichkeit nach dem Tode kennt Severus nicht.

Mit ihm dringt die Tradition der griechischen Väter in die syrische Kirche ein, für deren westlichen, monophysitischen Zweig er der Hauptkirchenvater werden sollte.

WILHELM DE VRIES, S. I.

(1) MIGNE, P. G., 76, col. 1424.

(2) G. BICKELL, *Ausgewählte Schriften der syrischen Kirchenväter*, Kempten 1874, S. 178.

(3) BICKELL, S. 267 ff.

(4) LANDERSDORFER, *Ausgewählte Gedichte*, S. 311.

(5) A.a.O. S. 312.

De forma unionis monasteriorum Sancti Pachomii

Activitas indefessa L. Th. Lefort, professoris Universitatis Lovaniensis, qui post aliquantum praecipitatas editiones et praeconceptas affirmationes E. Amélineau [1], cum suo magistro Paulino Ladeuze fundamenta secura investigationibus Pachomianis posuit et per quinquaginta annos fere in ipsis continuavit sive ipse personaliter [2] sive simul cum aliis [3], effecit, ut hodie non amplius ignorari possit momentum S. Pachomii in ortu et formatione coenobitismi, immo eius ingenium creativum, hucusque a figuris S. Basilii Magni et S. Benedicti quasi in umbra positum, in dies semper magis clare appareat, ipseque ut verus fundator et pater universalis monachismi, et proin unus e maximis actoribus historiae ecclesiasticae iure meritoque habeatur.

Hoc S. Pachomii singulare momentum L. Th. Lefort sic breviter exprimit simul synthetice historiam eius fundationum retractans: « Vu en profondeur, le monachisme, ou, pour parler avec plus de précision, le cénobitisme est une forme d'énergie spirituelle, dont le sens et le but ne se révéleront que peu à peu au cours des temps; après seize siècles d'existence, on peut clairement

(1) Cfr. LEFORT, L. Th., *Les Vies coptes de Saint Pachôme et de ses premiers successeurs*, Louvain 1943 (traduction française), p. VI ss.; LADEUZE P., *Étude sur le cénobitisme Pakhomien pendant le IVe siècle et la première moitié du Ve*, Louvain 1898, p. 327 ss.; cfr. quoque SCHIWIETZ Stephan, *Das morgenländische Mönchtum*, Mainz 1904, p. 240 ss.

(2) Praeter opus supracitatum cfr. LEFORT L. Th., *S. Pachomii vita bohairice scripta*, Parisiis 1925 in Corp. Script. Christ. Orient., Scriptores coptici, ser. III, t. VII (textus copticus cum versione latina); Idem, *S. Pachomii vitae sahidice scriptae*, ibidem, t. VIII, fasc. I 1933, fasc. II, 1934 (textus copticus); Idem, *Oeuvres de S. Pachôme et de ses disciples* (textus copticus et versio gallica), Louvain 1956, ut supra, t. XXIII.

(3) HALKIN Fr., S. I., *Sancti Pachomii vitae graecae*, Bruxelles 1932; BOON A., O.S.B., *Pachomiana latina*, Louvain 1932.

mesurer la portée immense de l'organisation cénobitique, et reconnaître la puissance du génie de son créateur, S. Pachôme, une des plus grandes figures de l'histoire ecclésiastique. C'est bien lui, en effet, qui fit passer le monachisme du stade primitif, — où ' chacun vivait comme il pouvait et comme il voulait ' selon les termes de Pallade [1], — à un système religieux et économique communautaire minutieusement organisé et hierarchisé... Tout en pratiquant une grande modération, avec une maîtrisse remarquable ' il réussit à leur (ses disciples) imposer une règle et la loi de l'obéissance qui en assurait l'exécution. Dès ce jour, il se trouva avoir capté la force élémentaire qui allait devenir l'âme et le moteur central de l'institution monastique au cours des âges ' [2]. Pachôme fut ainsi le premier à trouver et à traduire en pratique la formule qui devait assurer au monachisme chrétien sa stabilité et sa pérennité... ».

« La renommée du couvent de Tabennèse se répandit bientôt dans la Haute Égypte, et Pachôme, devant les sollicitations et le nombre des postulants, décida la création successive de huit autres couvents se répartissant dans la vallée du Nil entre Akmîm et Esneh. Chacun de ces huit couvents fut organisé sur le modèle de Tabennèse, sous la direction d'un supérieur nommé par Pachôme devenu ainsi le supérieur-général d'une véritable congrégation monastique. Lui-même confia la direction de Tabennèse à un supérieur et alla s'installer à sa seconde fondation, à Pbow, avec tous les services de l'administration centrale de la congrégation qui s'appellera communément la *koinonia de Tabennèse*, bien que la maison centrale et la résidence de l'abbé-général restèrent définitivement fixées à Pbow. Deux fois par an, à Pâques et à la fin du mois d'août, se tenait à Pbow la réunion générale de tous les couvents, pour la reddition des comptes, les nominations et autres affaires de la congrégation. C'est ainsi qua Pachôme se trouve avoir été non seulement le créateur du régime cénobitique, mais encore le premier fondateur et organisateur d'un ordre religieux » [3].

Quia vero, ut recre dicit P. Peeters, « le monachisme, ou pour parler avec la précision qui se doit entre gens du métier, l'insti-

(1) Cfr. PALLADIUS, in BUTLER C., *The Lausiac History*, II, Cambridge 1904, p. 25.

(2) Cfr. PEETERS P., *L'édition critique des Vies Coptes de S. Pachôme par M. le Professeur Lefort*, in Muséon 59 (1946) 30.

(3) Cfr. *Oeuvres de S. Pachôme...*, p. II ss.

tution cénobitique », cuius verus pater, ut vidimus, est S. Pachomius, « et l'une des forces qui ont dominée la vie de la societé chrétienne. Amis et adversaires sont d'accord sur l'importance du rôle qui a été le sien durant tout le Moyen Age et qui se continue, sous d'autres formes, dans le monde moderne » (1), opportunum nobis visum est quaestionem unionis monasteriorum Pachomianorum profundius investigare, et eius characterem iuridicum in luce Motu Proprio « Postquam Apostolicis Litteris » seu novae legis de monachis ceterisque religiosis pro Ecclesiis Orientalibus accuratius determinare. Cur hoc, statim dicemus.

Adduximus supra illam ampliorem citationem L. Th. Lefort non solum ad ostendendum momentum S. Pachomii in formatione coenobitismi et monachismi, prout hodie ex fontibus definitive constat, sed etiam ad ostendendam inconstantiam quandam quae communiter apud auctores in descriptione formae unionis monasteriorum Pachomianorum invenitur. Maior pars auctorum tractando de monachis S. Pachomii loquitur de « Congregatione » Pachomiana. Sic v.g. P. Ladeuze: « A la tête de tous les moines pakhômiens dispersés dans leurs differents monastères, se trouvait un supérieur général. Pakhôme exerça naturelment ces fonctions durant sa vie. Il resida d'abord dans la première de ses maisons, à Tabennîsi; plus tard, il transporta sa résidence à Peboou, qui devint ainsi, et resta dans la suite, le centre de toute la congrégation » (2). Similiter H. Leclerq: « Cependant, peu à peu, à force de patience et d'énergie, la congrégation s'organisa selon une règle precise, voir méticuleuse, dans la forme que nous lui connaissons » (3). Idem Barisson P.: « ...tuttavia, essendo in parte fallito il disegno di S. Pachomio di fondare una congregazione strettamente unita.... » (4). Pariter F. Halkin: « Avec S. Pachôme et presque à son égal, le personnage le plus considérable de la congrégation de Tabennisi fut certainement Théodore... l'âge d'ore d'une congrégation monastique » (5). Quinimo B. Kurtscheid: « Parens vitae coenobiticae est Pachomius... Mox alia coenobia,

(1) Cfr. o. c., p. 18.

(2) Cfr. o. c., p. 286.

(3) Cfr. *Monachisme*, in Dict. Arch. Lit. XIe, col. 1813; item *Cénobitisme*, ibidem II, 2, coll. 309 ss.

(4) Cfr. Barison P., *Ricerche sui monasteri dell'Egitto bizantino ed arabo secondo i documenti dei papiri greci*, in Aegyptus 18 (1938) 29.

(5) Cfr. o. c., p. 99* ss.

vivente Pachomio, novem pro monachis et duo pro monialibus, erecta sunt, quae primam Congregationem monasticam constituerunt. Praeerat enim toti coetui Superior generalis, qui cotannis omnes domos visitabat, quae vinculo quoque oeconomico iuxta se erant ligatae » (1).

Alii praeferunt loqui potius de « Ordine ». Sic iam M. Grützmacher: « Pour retrouver pareille organisation, semblable à celle des grands ordres postérieurs, il faut descendre dans l'histoire de monachisme jusqu'à la congrégation de Cluny » (2). Magis clare H. Bacht S. I.: « Pachomius ist nicht nur Klostergründer wie Benedikt, sondern er hat einen wirklichen Orden gegründet, d. h. einen Verband zentral geleiteter Klöster. Damit hat er eine Leistung vollbrach, die selbst im schöpferischen Abendland erst nach der Jahrtausendwende in den Ordensgründungen von Cluny und der Mendikanten Nachahmung gefunden hat » (3). Idem I. Creusen S. I.: « Vitam coenobiticam proprie dictam invexit S. Pachomius... Omnia monasteria ab ipso condita sub eius et successorum, ab ipso designatorum, auctoritate vixerunt. Quare verum Ordinem et quidem sub auctoritate centrali condidit. Haec vitae monasticae forma satis cito disparebit neque ante saec. XI, et quidem in Occidente, non in Oriente, renascetur » (4).

Alii denique mox de « Congregatione » mox de « Ordine » sermonem faciunt. Sic iam Th. L. Lefort supracitatus. Eodem modo J. M. Besse O.S.B.: « Les populeuses agglomérations monastique de Nitrie et de Scété ressemblent beaucoup plus à des congrégations qu'à des monastères isolés. Mais il faut aller jusqu'en haute Thébaïde pour rencontrer une congrégation avec son organisation et son fonctionnement régulier. Saint Pakhôme en est le créateur. Tous les monastères qu'il fonde ou qui se rangent sous son obéissance adoptent les règles observées à Tabenne. Il est le chef, le père commun de toutes les communautés. Tabenne est au début le lieu de sa résidence. Il le transporte bientôt à Phbôou, dont la

(1) Cfr. Kurtscheid B., *Historia iuris canonici*, Romae 1941, vol. I, p. 177 s.

(2) Grützmacher M., *Pachomius und das älteste Klosterleben*, Freiburg i.B. 1896, p. 101, apud Ladeuze, o.c., p. 287.

(3) Cfr. Bacht H., *Pakhôme, der grosse « Adler »*, in Geist und Leben 22 (1949) 379.

(4) Cfr. Creusen J., *De iuridica status religiosi evolutione synopsis historica*, Romae 1948, p. 14.

situation est plus favorable. C'est là que se trouve l'administration commune de tous les monastères, on dirait aujourd'hui la maison-mère ou le chef-lieu de l'Ordre » (1). Similiter P. Peeters: « De groupements d'ascètes à l'ancienne mode demandèrent spontanément à se remettre sous son (de Pachôme) obédience. Ainsi se forma une congrégation, dont le gouvernement fut assuré par une hiérarchie de Supérieurs locaux et de subalternes, sur lesquels Pachôme gardait la haute main, et, à l'occasion, la faisait sentir énergiquement. Le premier ordre religieux était fondé » (2). Non aliter C. Butler: « La première congrégation de monastères chrétiens fut celle de saint Pacôme, qui au moment de sa mort, vers 350, avait établit neuf ou dix monastères, la plupart dans la Haute-Égypte. Ils formaient un ' ordre ' au sens strict du mot: L'abbé du monastère principal était le supérieur général de tout le système; il nommait les supérieurs des autres maisons; il était visiteur et faisait des visites périodiques à chacune d'elles; il exerçait la surveillance générale, le contrôle et l'autorité; et chaque année un chapitre général se tenait à la maison principale » (3).

Ex supradictis proin satis clare elucet qualis incertitudo in designatione formae unionis monasteriorum Pachomianorum etiam apud peritos, canonistis non exceptis, habeatur. Occasionem huic incertitudini ipse Codex I.C. dedit non satis clare distinguendo, constitutionem internam quod attinet, prout hoc nunc in Motu Proprio « Postquam Apostolicis Litteris » fit, inter Ordinem, seu Religionem centralizatam votorum solemnium et Congregationem vel Confoederationem monasticam seu Religionem huiusmodi non centralizatam. Codex enim definiendo Ordinem ut Religionem votorum solemnium (can. 488, 2°) eo ipso etiam Congregationes monasticas sub hac notione comprehendit, cum monachi vota solemnia emittant, licet Congregationes constitutione sua ab Ordinibus sensu communi intellectis sub hoc aspectu omnino differant, ut iam diximus et infra magis clare ostendemus. Auctores supracitati, cum de Congregatione vel de Ordine apud Pachomianos loquuntur, constitutionem internam Communitatis eorum potius respicere videntur; tamen prout magis ad ipsa monasteria Communitatem hanc componentia vel ad regimen centralizatum

(1) Cfr. Besse J. M., O.S.B., *Les moines d'Orient*, Paris 1900, p. 184.
(2) Cfr. o. c., p. 30.
(3) Cfr. Butler C., *Le monachisme bénédictin*, Paris 1924, p. 246.

eius attendant, differenti termino eam designant. Hanc ergo quaestionem nos nunc sub aspectu iuridico, quod generatim non fit, pressius examinare velimus, et quidem in luce Motu Proprio « Postquam Apostolicis Litteris », ut aliquid claritatis, si possibile est, in eam afferamus. Ut vero cum maiori ordine procedamus, primum notiones quasdam necessarias dabimus quoad monasteria, Confoederationes monasteriorum et Ordines, dein instituta Pachomiana breviter explanabimus, denique conclusiones nostras deducemus.

***

Praenotandum est notiones, quas hic proponimus, quaeque ex Motu Proprio « Postquam Apostolicis Litteris » desumuntur, esse notiones quae sese decursu saeculorum efformaverunt, et proin non cum omnibus suis elementis in Instituto S. Pachomii inveniri posse. Sufficiet si saltem elementa essentialia ibi aderunt. Et quia agitur de unione monasteriorum quadam, cum hac incipiemus.

Associatio monasteriorum vocatur in novo iure orientali non Congregatio, sed *Confoederatio monastica*, estque « unio plurium monasteriorum sui iuris sub eodem Praeside » (can. 313, par. 1, n. 1°). Non proin agitur in Confoederatione monastica de monasteriis cuiuscumque generis, sed monasteria ad hoc ut sint apta constituere Confoederationem monasticam debent esse necessario monasteria sui iuris seu independentia. Monasterium sui iuris autem dicitur ibidem illud, cuius Superiori iura et obligationes Superioris maioris ad normam canonum seu iuris communis, et statutorum seu iuris particularis competunt (Ibid. par. 2, n. 2°).

Monasterium sui iuris appellatur ita non respectu regiminis externi, cum monasteria sui iuris, ut omnes religiosi, Summo Pontifici subiciantur; et pariter nec subiectio Hierarchae loci talem characterem tollit, si de monasterio non exempto agatur, cum Ordinarius vel Hierarcha loci Superior dumtaxat externus sit [1]. Sed monasterium sui iuris dicitur tale respectu regiminis interni,

[1] Cfr. VERMEERSCH A., S. I., *De monasteriis vel domibus sui iuris et Superioribus maioribus*, in Periodica de re canonica et morali, 10 (1922), p. (7); LARRAONA A., O.M.F., *Commentarium Codicis*, Can. 488, in Commentarium pro Religiosis 3 (1922) 134, nota 201.

nempe quod proprio iure regitur seu in suo regimine interno est autonomum, non habens praeter Superiorem a se electum, quoad hoc regimen internum, ullum alium Superiorem ordinarium. Hoc inde provenit, dicit Vermeersch, quia « monasterium sui iuris est ens morale non tantum unum, sed etiam, secundum se, totum et per se sibi sufficiens ». Proin « necesse est ut suos habeat novitios, suos professos, monasterio incorporatos; suum praelatum non ab aliquo Praelato maiore nominatum, sed a proprii Capituli electione potestatem suam mutuantem, atque, in exercenda auctoritate, repraesentantem non ius ab aliquo Superiore derivatum, sed ius ipsius collegii cui praeficitur » (1).

Ex dictis ergo autonomia monasterii sui iuris postulat, ut Superior eius sit maior, et quidem tum positive seu respectu competentiae suae, a qua actus maiores non excludantur (2), tum negative seu, respectu personarum (3), quatenus non habet supra se Superiorem altiorem qui adaequata potestate quoad res internas monasterii fruatur, seu « alii Superiori maiori eiusdem gradus qui scilicet maior sit at non supremus domus sui iuris eiusque Superior subici non valet » (4). Inde monasterium sui iuris, « quatenus Superiore maiore regitur directo, iuridice provinciae, aliisque similibus institutis, aequiparatur, et pariter Superior ipsius, Superiori provinciali, aliisque qui nomine Superioris maioris veniunt, ad normam iuris » (5). Hinc etiam sicut provincia pars est Religionis similiter et monasterium sui iuris, si confoederatum est, pars Religionis evadit, et quidem immediata et iuridica. In hoc casu autonomia eius, ut patet, aliquantum limitatur, sed non ita, ut eam amittat vel eius Superior evadat non maior. Et hoc elucet imprimis ex ipsa definitione Confoederationis monasticae supraadducta, ubi haec definitur ut coniunctio plurium monasteriorum sui iuris sub eodem Praeside. Ex alia parte sequitur hoc etiam ex can 28 Mp nostri ubi expresse dicitur: « Praeses Consociationis Confoederationum, Praeses Confoederationis monasticae et Antistita generalis Ordinis non habet omnem potestatem et iurisdictionem quam

(1) Cfr. VERMEERSCH, o. c., p. (8).

(2) Quales in concreto hi actus, saltem in iure CIC, sint, vide apud LARRAONA, o. c., p. 135, nota 203.

(3) Cfr. VERMEERSCH, o. c., p. (10).

(4) Cfr. LARRAONA, o. c., p. 136.

(5) Cfr. ibidem, pp. 134 s.

ius commune tribuit Superioribus maioribus, sed eorum potestas et iurisdictio desumenda est praeter quam ex iure, ex legibus et statutis cuiuscumque Consociationis Confoederationum, vel Confoederationis monasticae vel Ordinis... ». Hinc Superiores maiores huiusmodi non habent omnem potestatem, qua secus iure communi Superiores maiores pollent; adhuc minus ipsis competit potestas qua gaudent Superiores supremi in Religionibus centralizatis. Hoc vero ex iure communi. Iure autem particulari plura ex talibus facultatibus possunt Abbati generali tribui, immo, iuxta Larraona, omnia, salvis iis quae expresse Abbati locali conceduntur, ut conceptus Superioris maioris et monasterii sui iuris salvus maneat [1].

Ex his ergo patet autonomiam posse diversa extensione in monasteriis sui iuris inveniri. Sic in iure latino cum Larraona [2] quatuor quasi gradus eius distingui possunt: Primum obtinent monasteria sui iuris in Congregationibus Benedictinis, etsi non in omnibus, saltem generatim. Autonomia eorum excludit Superiorem generalem qui ordinaria potestate polleat quoad monasteria sui iuris praeter potestatem Abbatis proprii. Proin est casus qui delimitatur in can. 501 par. 3 CIC. Figura huiusmodi Praesidis Congregationis monasticae apte comparari potest cum figura Metropolitae respectu Suffraganeorum eorumque dioecesium, qui nihil extra casus iure communi praevisos potest. Tamen nihil prohibet quin ius particulare Praesidi quaedam alia concedat, ut de facto in variis Congregationibus fit.

Minore autonomia gaudent monasteria sui iuris in Religionibus monasticis centralizatis, ut sunt Carthusiani, Camaldulenses etc., quorum Abbates generales sunt non tantum veri Superiores maiores, sed et supremi, cum potestate ordinaria. Horum monasteria proin excludunt non quidem Superiorem supremum, sed tantum Superiores maiores intermedios, qui nomine proprio, non vero ut meri Vicarii Superioris generalis, potestatem exerceant et sic coarctent, iurisdictionem Superioris monasterii sui iuris, qui quoque est Superior maior.

Sequuntur dein monasteria monialium, quae pariter monasteria sui iuris sunt [3]. Iamvero autonomia huiusmodi monasteriorum,

(1) Cfr. ibidem, p. 134, nota 202.
(2) Cfr. ibidem, p. 136 ss.
(3) Cfr. VERMEERSCH, o. c., p. (9); item LARRAONA, l. c.

sive haec Superioribus regularibus sive Ordinariis loci subiciantur, ita limitatur, ut potestas Antistitarum eorum saepius vix attingat potestatem Superiorum localium in pluribus Religionibus centralizatis. De facto ex iure communi saltem potestas haec non differt a potestate Religionum mulierum iuris dioecesani, estque minor quam potestas Religionum virorum eiusdem iuris.

Demum adducit Larraona casum, qui a nostro studio exulat, extraordinarium et omnino exceptionalem, nempe domus sui iuris in Ordinibus et Congregationibus centralizatis, quae praeter subiectionem Superiori locali et Supremo, Provinciali quoque subici posset, exceptis rebus sine quibus proprius Superior ut maior haberi non posset (1).

Huiusmodi quatuor species domorum sui iuris inveniuntur in iure latino. In iure orientali vero saltem duae ex iis apparent, nempe monasteria sui iuris virorum et mulierum. Haec vero monasteria sive non foederata existere possunt, et tunc, quatenus talia, veri nominis Religionem constituunt, ut v. g. monasterium Cryptoferratense, quod insuper est exarchicum seu « nullius »; vel foederata, et tunc Confoederationem monasticam efformant, quae in hoc casu rationem Religionis obtinet (2). Nota characteristica huiusmodi Religionis est proin quod ex monasteriis sui iuris componatur, quibus monachi per professionem adscribuntur (3); inde

(1) Cfr. ibidem, p. 138.

(2) Non enim unionem ordinis moralis tantum constituunt, ut Confoederatio Congregationum Benedictinarum ante ultimam legem propriam efficiebat (Cfr. LARRAONA, CpR II, 280, nota 114; item GAMBARI E., CpR 32 (1953) p. 141 ss.), unde ex iis non vera et propric dicta persona collegialis exsurgebat a persona diversarum Congregationum distincta, cui singulae Congregationes subordinarentur, sed tantum persona collectiva. At Confoederatio monastica veram efformat coniunctionem iuridicam, « ex qua unum corpus exsurgit seu una persona moralis collegialis, a personis moralibus monasteriorum distincta, cui praeest proprius Superior. Quia agitur de vera coniunctione iuridica, quae effectus ordinis publici producit, neque ex privata monasteriorum voluntate haec coniunctio perficitur, neque potest ex ipsorum voluntate dissolvi, imo, nec licet ullo pacto cuilibet monasterio a monastica Congregatione recedere, ut alii uniatur vel Ordinem separatum constituat » (Cfr. LARRAONA, ibidem, p. 279). Haec omnia competenti auctoritati ecclesiasticae reservantur, quae iuxta naturam Confoederationis est vel Sedes Apostolica vel Patriarcha vel Episcopus eparchialis.

(3) « In Congregatione monastica aggregatio seu incorporatio religiosorum immediate unicuique domui sui iuris fieri debet, unaquaeque

singula monasteria novitiatum proprium (can. 86, par. 1) sedemque studiorum propriam (can. 123, par. 1) habere possunt. Hinc Confoederatio monastica essentialiter est Religio non centralizata et, ut videtur, in oppositione ad ius latinum [1], monachalis seu ex monasteriis et monachis constans. Hoc saltem deduci posse videtur ex Motu Proprio « Postquam Apostolicis Litteris », vel, ad minimum, quod monasteria Confoederationes dumtaxat constituere possunt, non vero Ordines seu Religiones centralizatas huius generis efformare, ut statim dicemus.

Hucusque locuti sumus de monasteriis sui iuris seu independentibus. Ab his distinguuntur *monasteria dependentia*, quorum quaedam sunt *filialia*, quae tendunt nempe ad conditionem monasterii sui iuris, alia vero *subsidiaria*, ut domus rusticae, hospitia etc. (can. 313, par. 2, n. 2° b) [2]. S. Congreg. de Religiosis in responso quodam anno 1924 dato sequentem definitionem de domibus dependentibus seu filialibus exhibuit: Hae sunt stricte tales, si « non constituunt propriam communitatem, nec bona propria possident, sed sunt quasi membra domus maioris, a qua omnimode dependent et reguntur a Superiore delegato ad nutum Superioris, qui totam gubernat communitatem et residet in domo maiore » [3].

Quam definitionem explicans Maroto recte animadvertit: « praecipuus et maximus character et quasi nota omnino peculiaris harum domorum stricte filialium in eo reponenda est quod scilicet ipsae careant propria et distincta personalitate, ideoque minime constituant propriam et independentem communitatem, sed quamvis aedem vel locum occupent separatum a domo principali seu maiore, tamen censeantur esse quasi membra sive partes illius communitatis vel domus maioris, a qua omnimode

---

domus novitiatum habere potest, etc. », cfr. LARRAONA, ibidem, p. 280, nota 116; cfr. COUSSA A., *Epitome praelectionum de iure ecclesiastico orientali*, Vol. II, Romae 1954, p. 26 s.

(1) Cfr. LARRAONA, CpR II, p. 277, Nota 101: « ...Et hic obiter animadvertimus *Congregationem monasticam* in sui notione non ferre, quod esse debeat Ordo *monachorum*, sed est tantum Ordo seu Religio quae dicitur *non centralizata*, ut statim in textu exponimus, et nihil refert an hic Ordo seu haec Religio *non centralizata* sit *monachalis* vel *canonicalis* etc. ».

(2) Cfr. COUSSA, o. c., p. 25.

(3) S. C. de Religiosis, die 1 febr. 1924, AAS 16 (1924) 95.

dependent; ita ut Superior proprie localis qui totam scilicet gubernat communitatem, atque adeo eam quoque partem in domo filiali habitantem, non sit nisi ille qui residere solet in domo maiore, quique immediato et quotidiano regimini domus filialis praeficit aliquem suum religiosum tamquam Superiorem secundarium sibique subordinatum et ibi suas vices gerentem; quare huiusmodi secundarius Superior dicitur esse delegatus ad nutum Superioris principalis » (1).

Ut patet, in definitione supraadducta quaestio est de domibus dependentibus in genere sine speciali respectu ad monasteria. Nos vero tantum de monasteriis dependentibus agimus et, quidem de monasteriis orientalibus, quae generatim maiore autonomia gaudent, etsi sint dependentia, saltem in Mp. Ita enim imprimis bona temporalia possidere possunt (Can. 10, par. 4, n. 2 et can. 63), quod in ipsis certam quandam personalitatem iuridicam supponere videtur (can. 8, par. 1, n. 2; 9 par. 1 nn. 1 et 2; 10 par. 8, nn. 1-3), et quandam potestatem maiorem in eorum Superioribus, qui veri nominis Superiores locales esse videntur, etsi dependentes. Haec omnia quae diximus, valere nobis videntur saltem de monasteriis filialibus, omittendo quaestionem de monasteriis mere subsidiariis, in quibus facilius maior dependentia admitti queat.

Inde apparet differentia monasterii dependentis a monasterio sui iuris seu autonomo, quod non tantum propriam communitatem, propria bona, proprium Superiorem habet, sed insuper omnia necessaria ad vitam religiosam recte ducendam in se, saltem de iure, continere debet, seu, ut supra diximus, proprium novitiatum, propriam sedem studiorum, proprios professos, i. e. professione religiosa ipsi incorporatos, cuius Superior consequenter maior sit oportet, immo si monasterium sui iuris cum aliis monasteriis huiusmodi non est foederatum, tunc hic est etiam Supremus. Quod tamen non impedit quin alia monasteria non sui iuris seu dependentia sub se habeat, sive haec sint tantum subsidiaria, sive etiam filialia, quae forte per se et absolute ut independentia subsistere possent, nunc vero ob diversas rationes, ipsi subordinata sint.

Enucleata sic notione monasteriorum independentium et dependentium eorumque associationis, remanet ut aliquid de conceptu Ordinis in Motu Proprio nostro dicamus. *Ordo* ibidem dicitur « Religio in qua, licet sodales non sint monachi, vota nun-

(1) Cfr. MAROTO Ph., CpR 5 (1924) 131 ss.

cupantur, quae votis monachorum aequiparantur » (can. 314, par. 1). E contra in Codice IC habetur simpliciter: « Religio in qua vota sollemnia nuncupantur » (can. 488, n. 2). Proin in Codice notio Ordinis latius patet et complectitur omnes Religiones in quibus vota sollemnia emittuntur, praescindendo utrum monachi sint vel non, sicut in genere in Codice monachi a ceteris regularibus non distinguuntur, prout hoc fit nunc in Motu Proprio. Hinc in Codice comprehenduntur tali definitione praeter monachos, canonici regulares, mendicantes et clerici regulares. " Forma ergo, regiminis, dicit cl. Coussa, non attenditur nec vitae ratio. Cum illa tum haec diversae sunt in singulis recensitis Religionibus. In praesenti autem paragrapho (nempe Motu Proprio) excluduntur monachi ab ambitu eiusdem vocis « Ordo »; idque: *a*) ut sive regiminis forma sive vivendi ratio Orientis monachorum in luce ponatur; *b*) ne vox « Ordo » iuris canonici latini, ob peculiares rationes propria, applicetur institutionibus genuini iuris canonici Orientis, quae eam ignorarunt, et nomen (« Ordo »), posteriori tempore (saec. X-XI) inventum in Occidente, retrotrahatur ad Orientis anteriores classicas institutiones. Cum autem vota sollemnia, ad effectus canonicos quod attinet, non differant a monasticis, recte in eadem descriptione additur ' quae ...aequiparantur ' » (1).

In iure latino ergo ob illam definitionem Codicis IC non satis clare distinguuntur inter se Congregationes monasticae et Ordines, « quorum, veluti specialem categoriam, dicit cl. Larraona, Congregationes monasticae constituunt » (2). Sunt nempe « Ordo seu Religio quae dicitur *non centralizata*... monachalis vel canonicalis etc. Appellatur haec Religio *non centralizata* Congregatio monastica, quia etsi non exclusiva, haec constitutio (3) est communis apud monachos quamvis, etiam in his, adsint exceptiones » (4).

E contra, in novo iure orientali haec distinctio, scilicet inter Ordines et Congregationes ex una parte et monasteria, Confoederationes monasticas ex altera parte videtur nunc esse omnino clara: in his enim vivunt monachi, in illis ceteri religiosi sive votorum sollemnium sive simplicium.

(1) Cfr. Coussa, o. c., p. 29.

(2) Cfr. Larraona, CpR II, p. 277.

(3) Nempe organizatio non centralizata in oppositione ad alios Ordines qui non sunt Congregationes monasticae.

(4) Cfr. Larraona, CpR II, p. 277, nota 101; Vermeersch, Periodica, X, p. (8) (9); Molitor R., *Religiosi iuris capita selecta*, p. 330.

Comparando nunc Confoederationes monasticas et Ordines, Congregationes ceterasque Religiones centralizatas haec concludi possunt:

Confoederatio monastica immediate ex monasteriis sui iuris componitur, seu independentibus, quorum membra per accidens tantum in monasteriis non propriis degunt, secus vero in suis; quibus professione adscripti sunt; horum Superiores a monachis eliguntur, et per se ad vitam, et Confoederatio ex unione talium entium independentium oritur. Religiones autem centralizatae, si sufficientem numerum membrorum habent, in provincias dividuntur, quae sunt personae morales, partes eiusdem Religionis, pluribus domibus constantes, quas Superior maior, per se temporalis, immediate regit; proin ex divisione unius antea « organismi » proveniunt. Religiosi vero professione non domui sed ipsi Religioni adscribuntur, eosque Superior generalis sive immediate sive mediate subordinatis Superioribus provincialibus et localibus regit.

Dein Superior generalis Ordinum et Congregationum habet potestatem Superioris maioris immo supremi; e contra Praeses in Confoederatione monastica, ut notavimus, non habet per se omnem potestatem et iurisdictionem quam ius commune tribuit Superioribus maioribus, et adhuc minus Superioribus supremis.

Insuper, in Confoederatione monastica non admittitur conceptus Provinciae, nec potest existere Superior maior, ordinaria et propria auctoritate praeditus, inter Superiorem supremum seu Praesidem Confoederationis et Superiorem maiorem monasterii sui iuris (1): seu non conciliabilis est potestas Superioris provincialis, quam hic habet in singulas domos et singulos religiosos cum indole iuridica monasteriorum sui iuris (2).

Denique, potestas simplicis Superioris maioris in Confoederatione monastica seu Superioris monasterii sui iuris excedit potestatem Superioris provincialis et in pluribus aequiparatur potestati Superioris supremi Religionis centralizatae (3); et praeterea potestas Superioris monasterii sui iuris magis fixa et certa est quam potestas Provincialis, nec potest, iure particulari adeo limitari in favorem Superioris supremi ac potestas Provincialis (4).

(1) Cfr. LARRAONA, CpR II, 280, nota 115.
(2) Cfr. COUSSA, o. c., p. 30.
(3) Cfr. CIC cann. 896; 1395 par. 3; 647.
(4) Cfr. LARRAONA, ibidem; cfr. et notam 113.

***

Expositis notionibus monasterii sui iuris et filialis, Confoederationis monasticae et Ordinis, videamus nunc qualia data nobis fontes praebeant et qualis conclusio ex ipsis circa formam unionis monasteriorum Pachomianorum deduci possit.

Notitiae de regimine monasteriorum S. Pachomii hauriri possunt ex ipsius *Regula* et litteris quae in versione latina, a S. Hieronymo facta circa an. 405, in Patrologia latina Migne, vol. 23, col. 65 ss. prostant, et quorum authenticitas communiter agnoscitur. Quasdam notitias de monachis Pachomianis affert quoque S. Hieronymus in Praefatione ad istam versionem. Regula ipsa cum epistolis S. Pachomii etiam critice nunc habentur apud Boon A., *Pachomiana latina* (Lovanii 1932). In Appendice eiusdem libri inveniuntur etiam quaedam fragmenta coptica et excerpta graeca eiusdem Regulae a L. Th. Lefort edita [1]. Praeterea magna pars horum documentorum publicata est ab eodem auctore coptice et in versione gallica simul cum operibus Theodori et Horsisii in libro *Oeuvres de S. Pachôme et de ses disciples* (Louvain 1956).

Alius fons isque magis completus sunt variae recensiones Vitae S. Pachomii. Inter has magni momenti sunt sic dictae Vitae graecae, quarum editionem criticam F. Halkin curavit sub titulo *S. Pachomii Vitae graecae* (Bruxelles 1932). Quarum una e magis completis invenitur in versione latina in « Acta Sanctorum », (Maii, tom. III, p. 288 ss). Praeterea adsunt vitae copticae a L. Th. Lefort publicatae sive in textibus originalibus, sive in versione gallica sub titulis: *S. Pachomii vita bohairice scripta* (cum versione latina) (Parisiis 1925-26); *S. Pachomii vitae sahidice scriptae* (Parisiis 1933-34); *Les Vies coptes de S. Pachôme et de ses successeurs* (Louvain 1943). Adsunt insuper in « Acta Sanctorum » sic dicta « *Paralipomena de SS. Pachomio et Theodoro* » (p. 337 ss.), et *Epistola* de SS. Pachomio et Theodoro episcopi Ammonis, olim inter Tabennesiotas monachi (p. 337); utrumque documentum graece quoque nunc prostat in editione critica supra citata F. Halkin [2].

(1) Cfr. quoque Lefort T., *La Règle de S. Pachôme* (gr.), in Muséon 37 (1924) 1-28, et eiusdem, *La Règle de S. Pachôme. Un nouveau fragment copte*, in Muséon 48 (1935) 75-80.

(2) Cfr. quoque: Dionysius Exiguus, *Vita S. Pachomii, abbatis Tabennensis*, in PL 73, 277 ss.; Halkin Fr., *L'Histoire Lausiaque et les*

Nos in citationibus fontium Pachomianorum sequimur, potius ob rationes practicas, quoad Regulam versionem S. Hieronymi prout apud Boon habetur, et quoad vitas graecas Acta Sanctorum, adducendo simul loca correspondentia apud Halkin. Praeterea saepius quoque vitas copticas iuxta versionem gallicam cl. Lefort citamus (1).

Monasteria S. Pachomii († circa 346) inveniebantur in Aegypto superiori, aliquantum in Septentrionem a Thebis (2). Primum eorum Tabennesi, culla vitae coenobiticae, quod dein toti Communitati posteriori nomen dedit, fundatum esse videtur ante annum 328 (3). Cum ipsum multitudini monachorum non sufficeret, S. Pachomius, non longe ab eo novum monasterium « magnum » Pbow construxit, quod abhinc sedes centralis totius Communitatis evasit. Secuta sunt alia septem monasteria virorum, partim fundationes novae ut Pesterposen, Tsê, Tsmîne, Phnoum, partim transformationes monasteriorum praeexistentium ut Šeneset, Tmoušons, Thbêve (4). Aderant praeterea duo monasteria mulierum (5).

Vies grecques de S. Pachôme, in Anal. Boll. 48 (1930) 257-301; I. Bousquet et F. Nau, *Histoire de S. Pacôme*, in Patrol. Or. IV, 5 (1908) 407 ss.; Amélineau E., *Histoire de Saint Pakhôme et de ses communautés*. Documents coptes et arabes. Paris 1889, 2 vol.; Kozman Fr., *Textes legislatifs touchant le cénobitisme égyptien*, Roma 1935. Quoad momentum Vitarum copticarum et graecarum conferri potest: Peeters P., *L'édition critique des Vies Coptes par M. le Professeur Lefort*, in Muséon 59 (1956) 17-34, et eiusdem: *Le dossier copte de S. Pachôme et ses rapports avec la traduction greque*, in Anal. Boll. 64 (1946) 258-271.

(1) Quoad litteraturam, praeter opera iam supraadducta conferri possunt adhuc: Bacht H., *L'importance de l'ideal monastique de S. Pacôme pour l'histoire du monachisme chrétien*, in Rev. A. M. 26 (1950) 308-326; Idem, *Die Rolle des orientalischen Mönchtums in den kirchenpolitischen Auseinandersetzungen zum Chalkedon* (431-519), in Das Konzil von Chalkedon, vol. II, Würzburg 1953, pp. 193-314; idem: *Antonius und Pachomius. Von der Anachorese zum Cönobitentum*, in Studia Anselmiana 38, Antonius Magnus Eremita, Romae 1956, pp. 66-107.

(2) Cfr. Lefort Th., *Les premiers monastères Pachômiens*. (Exploration topographique), in Muséon 52 (1939) 379-407; cfr. quoque « Map of monastic Egypt (400 A. D.) » in Butler C., *The Lausiac History of Palladius*, II, p. xcviii.

(3) Cfr. Schiwietz, o. c., p. 156; cfr. Ladeuze, o. c., p. 233 ss.

(4) Cfr. *Acta Sanctorum*, Maii III, nn. 35, 52, pp. 310, 316; Halkin, nn. 54,83, pp. 365, 56; Schiwietz, o. c., Ibidem.

(5) Cfr. *Acta Sanctorum* (= AS), n. 22, p. 304; Halkin, p. 278; Schiwietz, o. c., p. 158.

Ad haec postea S. Theodorus († 368), discipulus praedilectus et quasi quartus successor S. Pachomii, quatuor alia monasteria virorum adiunxit et unum mulierum [1].

Numerum monachorum in his monasteriis degentium quod attinet, fontes nostri etsi non omnino concordent, tamen non nimis discordant, exceptione facta S. Hieronymi; hinc indicationes eorum generatim ut verisimiles vel saltem ut veritati sat proximae admitti possunt. Sic Ammon qui circa an. 352 in monasterium Pbow intravit, ibidem « monachos fere sescentos invenit » [2]. Tempore vero Paschatis « plures quam bis mille in unum locum convenerunt » [3]. Addendo monachos absentes ob labores necessarios in singulis monasteriis et ob infirmitatem, admitti potest indicatio Palladii in vita abbatis Arsisii contenta, qui vidisse dicitur « Pachomium Tabennesiotam, virum prophetica gratia clarum, ter mille virorum archimandritam » [4]. Sic in singulis monasteriis secundariis circiter 300 monachi haberentur, quod non exaggeratum esse videtur. Aliunde concordat hoc cum alia indicatione Palladii, qui monasteria Pachomiana initio saeculi quinti visitavit et haec monasteria dependentia constare dicit « ex ducentis et trecentis animabus » [5], dum « primum et magnum monasterium, in quo habitat beatus Pachomius, quod alia peperit monasteria, continens numerum circiter mille quandringentorum virorum » [6]. Evidenter, si hic ultimus numerus referendus esset ad tempus S. Pachomii, tunc contradiceret indicationi Ammonis, qui ut testis propinquior praeferendus videtur. Si vero ad tempus visitationis ipsius Palladii spectat, seu plus quam medium saeculum postea, quod verisimilius est, tunc facilius admitti posset, simul cum indicatione numeri totalis monachorum pro illo tempore, « circiter septem milia », numerus a Sozomeno quoque adductus in sua Historia « ad septem usque hominum millia » [7]. Cassianus vero, qui paulo postea Thebaidem visitavit, narrat quod in ‘ coenobio ’ Tabennesiotarum « plus quam quinque milia fratrum sub

(1) Cfr. SCHIWIETZ, o. c., p. 165 ss.
(2) *Epist.*, cap. 1, n. 1, AS, p. 348; HALKIN, n. 2, p. 98.
(3) Ibidem, cap. III, n. 13, AS, p. 353; HALKIN, n. 21, p. 110.
(4) *Hist. Lausiaca*, cap. VII, PG 34, col. 1022; BUTLER, II, p. 26.
(5) Ibidem, cap. 39, PG 34, col. 1102; BUTLER, o. c., p. 94.
(6) Ibidem, cap. 38, l. c.; BUTLER, l. c., p. 94.
(7) *Historia*, l. III, cap. XIV, PG 67, col. 1073.

uno abbate reguntur » (1). Proin dici potest in monasteriis Pachomianis initio saeculi V monachi inter 5000-7000 adfuisse. Si hic de parva differentia tantum agitur, hoc non affirmari potest respectu S. Hieronymi, qui eodem fere tempore scribit « quiquaginta ferme milia hominum passionis dominicae simul celebrant festivitatem » (2), quod fere certe ut error sumendum est, ex permutatione numeri 5000 cum aliis fontibus concordantis cum 50000 (3). Moniales vero iuxta Palladium in monasterio Panopolitano (Akmin) 400 aderant (4).

Unio horum monasteriorum nullum nomen commune habuit, quod clare eius naturam iuridicam exprimeret. Ceterum anachronisticum esset quid simile exigere pro illo tempore, quando ceonobitismus nascebatur. In vitis graecis tamen ipsa alicubi designatur nomine « *κοινωνία* », vox quae imprimis pro communione eucharistica adhibetur, sed significat etiam communitatem, consortium, societatem (5). Sic v. g. « ... *καὶ ἔταξεν ὁμοίως κατὰ τὸν νόμον τῆς κοινωνίας πατέρας... καὶ δευτέρους μονῆς, οἰκιακούς τε καὶ δευτέρους τῶν οἰκιακῶν...* » (6). In fontibus autem copticis vox haec saepissime invenitur et quidem in hac sua forma graeca. Sic v. g. S. Theodorus loquitur de « institutions de la koinonia » (7), et inferius, « Choisissons le but de la vocation dans la sainte Koinonia et l'amour envers tous nos compagnons, en constatant l'at-

(1) *De coenob. instit.*, l. IV, cap. 1, PL 49, col. 151 ss.; cfr. Vitam graecam apud Bousquet-Nau, o. c., n. 6, p. 428.

(2) Praefatio, n. 7, cfr. Boon, o. c., p. 8.

(3) Cfr. Ladeuze, o. c., p. 205; cfr. quoque Butler, o. c., p. 208 s., nota 54: « Palladius' figures-viz. 3000 Tabennesiot monks (with 600 at Pabau) c. 350; and 7000, with 1300 or 1400 at Pabau, c. 410 — may probably be taken as the best information we can get on the subject » (ibidem, p. 210).

(4) *Hist. Lausiaca*, cap. 39, PG 34, col. 1102; Butler, o., c. p. 93; Ladeuze, ibidem; Schiwietz, o. c., p. 183.

(5) Cfr. Aristoteles, *Politica*, 1, 1: *ἡ κοινωνία ἡ πολιτική* — societas civilis; cfr. Henricus Stephanus, *Thesaurus linguae graecae*, vol. IV, Parisiis 1841, ad vocem *κοινωνία*. Cfr. AS, nn. 35, 81, pp. 310, 327 ss.; Halkin nn. 54, 127; pp. 36, 80 ss. Cfr. tamen Vitam graecam apud Bousquet-Nau, o. c., p. 500, ubi occurrit vox *ἀδελφότης* — eodem sensu adhibita i.e. fraternitas vel communitas, intelligendo eam de tota Communitate Pachomiana: *καὶ αὐτῷ μὲν εἰ καὶ ἀπόντι (Πετρωνίῳ), ὅμως τὴν ἐν Χριστῷ παρέδωκεν (Παχώμιος) ἀδελφότητα* (ibidem, n. 70); ... *καὶ αὐτὸς (Πετρώνιος) κυβερνήσας τὴν ἀδελφότητα* ... (ibidem n. 71).

(6) Cfr. AS, n. 86, p. 329, Halkin, n. 134, p. 84.

(7) Cfr. Lefort, *Oeuvres de S. Pachôme et ses disciples*, p. 54.

titude des pères de la Koinonia, leur profonde affection qui brilla dans leur cœur à tous pour la loi de la Koinonia sainte... » [1]; item Horsisius tertius Superior generalis: « Toutefois l'unité de la Koinonia consiste en une mesure identique pour n'importe qui, selon la manière d'agir de saints... » [2]. Hinc cl. L. Th. Lefort recte scribere potuit denominationem magis communem monasteriorum S. Pachomii fuisse ' Koinonia Tabennesiotarum ' [3]. Non raro sermo fit quoque de monachis Tabennesiotis [4], subintelligendo sub hac denominatione monachos omnium monasteriorum S. Pachomii. Vocabantur ita a primo monasterio S. Pachomii, et nomen illud « Tabennesiotae » ipsis remansit etiam postea, quando S. Pachomius sedem suam principalem in novum sic dictum « magnum monasterium » Pbow, parum a praecedenti distans transtulit, quod positionem magis centralem respectu ceterorum monasteriorum tenebat, quodque ipse cum hac intentione expressa construxit, ut monasterium principale et sedes centralis administrationis totius Communitatis esset: « Ipse vero Pachomius in maiori quod vocatur Prou [5] asceterio et a quo aliorum monasteriorum omnium gubernatio pendebat, commorari instituit » [6].

In textu supraadducto iam insinuatur quoque forma gubernii Communitatis Pachomianae: unum monasterium maius, principale, in quo residet Superior « generalis » cum suius auxiliaribus, et cetera monasteria minora ab hoc dependentia. *Nomen* huius *Superioris « generalis »*, qui de facto, ut videbimus, erat unicus verus Superior « maior » et forte unicus verus Superior, erat pater, abbas, princeps, pater Tabennesiotarum monachorum, vel alicubi, specialiter in fontibus copticis, archimandrita [7].

Constitutio Superioris « generalis » fiebat per nominationem a praedecessore factam, etsi in Capitulo communi abbatum monaste-

(1) Ibidem, p. 57.

(2) Ibidem. p. 95.

(3) Cfr. Ibidem, p. 11 ss., et Muséon 52 (1939) 393 ss.

(4) AS, n. 88, p. 330; Halkin, n. 137, p. 86; Epist. Ammonis, n. 23, p. 356; Halkin, n. 34, p. 119: « Theodorum Sanctificatum, Patrem Tabennesiotorum monachorum »; Cassianus, l. c.

(5) Orthographia haec certe errata est. Alibi vocatur monasterium hoc Pabau (in textu graeco correspondenti), dein Baum, Bau, frequentius vero Pbow, Phbow etc.

(6) AS, n. 50, p. 315; Halkin, n. 78, p. 52.

(7) Cfr. Lefort, op. supracitatum, pp. 27, 29, 61 etc.; cfr. quoque Kozman, o. c., n. 131.

riorum subordinatorum. Sic ipse Pachomius nominavit Petronium: « Biduo itaque antequam e vita abiret, omnium monasteriorum Patres aliosque Hegumenos advocari iubet, unum ergo aliquem e vobis eligite, qui ceteris cum potestate auctoritateque in Domino praeesse possit. Tunc ipse Orsisium... iubet ex omnibus singillatim sciscitare, ecquem in Patrem suum eligent... Cunctis... exclamantibus... respondit vir Sanctus: dicenti mihi volo credatis: Petronium, si modo in vivis permaneat, Fratrum regimini haud fere ineptum » (1). Similiter Petronius designavit Horsisium: « Interim qui missi fuerunt ut Abbatem Petronium accerserent, eundem adhuc aegrotantem adduxerunt... Ante... quam spiritum Creatori redderet, convocatis in unum monachis, Abbatem sibi petiit designari successorem. Subicientibus porro illis hanc ad ipsum pertinere curam, Abbati Orsisio, qui cum reliquis aderat...vices suas demandavit » (2). Non aliter Horsisius egit quando Theodorum ut suum successorem nominare voluit et dein abdicare; Theodoro vero resistente, saltem eum ut Vicarium suum vel melius Administratorem « sede plena » constituit, sibique unum e monasteriis subordinatis, Šeneset, reservavit, ubi antea abbas fuerat (3).

Potestas Superioris « generalis » videtur fuisse absoluta. Ipse *nominabat abbates monasteriorum dependentium*: « Cornelius... et alii plures... hi inquam universi fortes erant spiritu et robusti, ac Christi reipsa athletae. Horum igitur omnium vitam rectam esse sciens magnus Pachomius plerosque eorum Hegumenos et Patres aliis in monasteriis praefecit » (4). Similiter in Vitis copticis de Theodoro dicitur: « Il se fit, au début de la période où il établit Théodore comme père du monastère de Tabennèse » (5). Idem refertur de Theodoro quando hic Superiorem « generalem » substituebat: « Denique etiam alia monasteria addidit... In hisce, secundum communitatis regulam (*κατὰ τὸν νόμον τῆς κοινωνίας*), et aliorum monasteriorum usum, Patres constituit, abstinentia et religione insignes, et qui secundum in monasterio ab eis locum

(1) AS, n. 74, p. 324; HALKIN, n. 114, p. 75; cfr. LEFORT, *Les Vies coptes*, pp. 49, 76.

(2) AS, n. 75, p. 325; HALKIN, n. 117, p. 76; cfr. LEFORT, o. c., p. 272.

(3) AS, nn. 81-83, pp. 327 ss.; HALKIN, nn. 127-130, pp. 80-82; LEFORT, o. c., p. 325.

(4) AS, n. 50, p. 315; HALKIN, n. 79, p. 59.

(5) LEFORT, o. c., p. 36.

tenerent, necnon praefectos contuberniorum et eorum subpraefectos » (1).

Superiores locales ex uno in aliud monasterium *transferebat*, etsi videatur munus hoc, saltem sub Pachomio, fuisse potius perpetuum. Sic transtulit Petronium e monasterio Tbêve in Tsmîne, locoque eius Apollonium ibi nominavit (2). Similiter quoque Theodorum e monasterio Tabennisi removit, ut eum suum Vicarium coadiutorem in Pbow faceret, ipsi alium ibidem substituendo (3). Nec aliter, immo maiori cum extensione Theodorus sese gessit, postquam Administrator a Horsisio constitutus est, mutando non unum vel alium Superiorem tantum, sed omnes, iuxta directionem a Pachomio in visione acceptam occasione dimissionis Horsisii a munere ob tendentias separatisticas aliquorum Superiorum localium. Secundum hanc visionem: « ...aucun d'eux ne pouvait demeurer dans son poste antérieur... Il se fit qu'après la vision, il convoqua les higoumènes et les anciens se trouvant à Pbow, et tint un conseil... Il les établit conformément à ce qui lui avait été révélé... Il procédait de même deux fois par an en vue de leur profit et de leur salut, en faisant passer beaucoup d'un poste à un autre, et d'un convent à un autre » (4).

Praeter Superiores monasteriorum dependentium Superior « generalis » nominabat quoque *officiales principales* in his monasteriis, ut « secundos » seu Vicarios Abbatum, Oeconomos eorumque adiutores, Praefectos et Subpraefectos singularum domorum in quas unumquodque monasterium divisum erat etc. Sic v. g. Pachomius postquam monasterium Šeneset ad preces abbatis eius Eponymi in Communitatem suam receperat: « Ibidem similiter Oeconomum et qui secundum ab eo locum teneret, necnon contuberniorum Praefectos et Subordinatos designavit » (5). Mutationes hae fiebant regulariter tempore « Capituli » aestivi monachorum: « Mense cui vocabulum est Mesore (i. e. Augusto), ...disponuntur monasteriorum capita (Abbates seu Patres), dispensatores

(1) AS, n. 86, p. 329; cfr. n. 83, p. 328; HALKIN, n. 134, p. 84; n. 130, p. 82.

(2) LEFORT, o. c., p. 119 ss.

(3) Ibidem, p. 139.

(4) Ibidem, p. 331; cfr. quoque pp. 192 ss. et 226 ss.

(5) AS, n. 35, p. 310; HALKIN, n. 54, p. 37; cfr. LEFORT, o. c., p. 116; quoad Thmoušons, Pesterposen, Tsê, Tsmîne, p. 246; Phnoum, p. 303; Tbêwe, p. 119; Pbow, p. 116.

(Oeconomi), Praepositi (domorum), Ministri (ceteri officiales), prout necessitas postulavit » (1). « Cuiuscumque autem monasterii Pater ordinem voluit suscipere, agebat, cum Pachomio, qui ei ordinabat Praefectum et Subpraefectum » (2).

Superior « generalis » solus *admittebat* in Communitatem et ex ea *dimittebat*, ut patet ex narratione coptica de Theodoro: « Il (Pachôme) emmena Théodore (de Tabennêse) à Phbôou et le prit près de lui pour l'assister, comme Jésu Navê se tenant près de Moïse. Alors il l'envoyait souvent dans le monastères pour visiter les frères et les encourager par la parole de Dieu. De fait c'était lui qui, dans chaque monastère, acceptait ceux qui venaient se faire moines; d'autre part, quand il était nécessaire de chasser quelqu'un d'entre eux par ordre de Dieu et de notre père Pachôme, c'était encore lui qui le chassait » (3).

Praeterea Pachomius eiusque successores regimen commune exsequebantur etiam per *litteras* imprimis ad singulos Superiores datas, continentes instructiones vel exhortationes (4). vel ad fratres et universa monasteria (5).

Magis efficax adhuc erat directio totius Communitatis et vigilantia supra eam ope *visitationis* frequentis singulorum monasteriorum facta. Sic quoad duo principalia monasteria Tabennisi et Pbow: « Lui-même, il surveillait les deux monastères jour et nuit en tant que serviteur du bon Pasteur » (6), quod non tam difficile erat cum tantum 3 km ab invicem distabant. De Šeneset dicitur: « Lui-même, il les dirigiait, venant souvent chez eux et les encourageant dans les lois divines et les travaux des saints » (7). De Tmoušons vero: « Fort souvent aussi, il se rendait chez eux et leur faisait visite, quand ils avaient besoin de lui pour un affaire, soit matérielle soit spirituelle » (8). Idem de Tsê: « Lui-même encore,

(1) Praef. Hieronimi, n. 8, PL 23, col. 64, Boon, n. 9.
(2) AS, n. 52, p. 316; Halkin, n. 83, p. 56.
(3) Lefort, o. c., p. 139.
(4) Cfr. PL 23, col. 87 ss., Boon, p. 75 ss. Sic v. g. ad Cornelium, Syrum, Syrum et Ioannem.
(5) Cfr. PL, ibidem, Boon, p. 89 ss., 95 ss. Quoad Theodorum cfr. Boon, p. 105; quoad Horsisium vero cfr. Lefort, *Oeuvres de S. Pachôme*, p. 63 ss.
(6) Cfr. Lefort, *Les Vies coptes...*, p. 116.
(7) Ibidem.
(8) Ibidem, p. 246.

notre père Pachôme, se rendait fréquemment chez eux, les visitait et exerçait sur eux sa vigilance par la parole de Dieu et pour ce qui leur était nécessaire » (1). Et in Vita graeca in genere quoad omnia monasteria affirmatur: « Ea vero praecipua famulo Dei erat cura, ut singula ipse monasteria lustrando obiret, confirmans eos qui variarum cogitationum fluctibus agitabantur, et docens qua ratione per continuam de Deo meditationem molestias illas superare facile possent, addebatque ea omnia quae ad animos eorum componendos iuvandosque facere quoquo modo posse videbantur » (2). Sed non tantum scopum mere spiritualem habebat talis visitatio, ut supra iam notatur et ut alibi quoque dicitur: « Sic autem magna cum diligentia Fratres visitans Pachomius, si quos spiritu valentiores deprehendebat, hosce per singula monasteria, *quanto tempore erat abfuturus, aliis iubebat praeesse,* non aliter quam in suo ipse monasterio cum potestate praeerat » (3): ex quo textu concludi posse videtur, ut supra diximus, Superiores locales monasteriorum potius quam veri nominis Superiores tamquam Delegati vel Vicarii Superioris « generalis » considerandi videntur, tempore absentiae huius a singulis monasteriis.

Hoc *munus Visitatoris* Pachomius postea saepius per suum *Vicarium* Theodorum exercebat, ut ex textu supraadducto quoad admissionem et dimissionem patet, et ex Vita graeca quoque confirmatur: « Anni, ait, sunt septem, ex quibus ad lustranda monasteria eorumque rationes eadem qua tu ipse potestate ordinandas a te constitutus sum » (4). Et postquam constitutus est Administrator Communitatis a Horsisio, prima eius cura iterum erat visitare singula monasteria ad pacandos animos et ordinem ubique instaurandum: « Après qu'ils (les Higoumènes) eurent fait cette déclaration: " Nous sommes prêts à nous soumettre au joug de la Congrégation ", en conséquence, il laissa les huit higoumènes des monastères à Pbow tresser des nattes, comme tous les frères; et il se rendit dans les monastères eux-mêmes et chez tous les frères, monastère par monastère, voyageant accompagné de deux frères; il les visita tous, et les affermit dans les paroles de Dieu et les lois de notre père » (5).

(1) Ibidem.
(2) AS, n. 52, p. 316; HALKIN, n. 83, p. 56.
(3) AS, n. 35, p. 310; HALKIN, n. 54, p. 37. Cfr. infra p. 407.
(4) AS, n. 68, p. 322; HALKIN, n. 106, p. 70.
(5) Cfr. LEFORT, *Les Vies coptes*..., p. 331.

Conventus vel « Capitula » monachorum totius Communitatis aliud medium erat communis gubernationis, quodque simul optime unionem mutuam monachorum fovebat. Horum conventuum duplex erat species, alii nempe ordinarii, bis in anno habiti, alii *extraordinarii*, generatim ad Superiores monasteriorum limitati, quando necessitas id postulabat, ut v. g. ad designandum Superiorem generalem: « Biduo itaque antequam e vita abiit, omnium monasteriorum Patres atque alios Hegumenos advocari iubet: Unum ergo aliquem e vobis eligite, qui ceteris cum potestate auctoritateque in Domino praeesse possit » (1), ad depositionem Theodori ut Vicarii (2), ad tollendum schisma Apollonii Abbatis (3).

Ad conventus vero *ordinarios*, qui tempore Paschatis et mense Mesore (Augusto) tenebantur, omnes fere monachi conveniebant, illis tantum exceptis, qui pro vita singulorum monasteriorum continuanda necessarii erant, et ut patet, aegrotis et senibus. Conventus paschalis indolis potius erat spiritualis, inserviens ad communem celebrationem Paschatis et mutuam aedificationem (4). Alter vero conventus « Magnae remissionis » vocatus, praeter partem spiritualem, nempe mutuam reconciliationem, tum ad mutationem Superiorum ceterorumque officialium, tum ad rationes a singulis Superioribus Oeconomo generali (Magno) reddendas erat destinatus: « Tempus in proximo est, ut in unum conveniatis iuxta morem pristinum, iuxta antiquam consuetudinem, ut remissio omnium rerum rite celebretur, ut cognoscatis invicem, ut dimittant singuli, iuxta praeceptum Evangelii, debita fratribus suis et tristitias et simultates: et si quid est iurgii, a choro sanctorum abigatur..., ut, cessantibus bellis, pacis tranquillitas redeat, et in ea ambulare possitis coram Deo et hominibus, ut omnes aequaliter diligatis... » (5). Et in Vita graeca conventus hi ita describuntur: « Singulis quoque annis bis Praefecti illi (i. e. Superiores monasteriorum) omnes ad maius monasterium, ubi morabatur Pachomius, convenire erant soliti, in Paschate scilicet et Mesore mense; Pascha autem celebrabant omnes pariter sanctis de Deo sermonibus et

(1) AS, n. 74, p. 324; Halkin, n. 114, p. 74.
(2) AS, n. 68, p. 322; Halkin, n. 106, p. 70.
(3) AS, n. 82, p. 328; Halkin, n. 127, p. 80.
(4) Cfr. Epist. Ammonis, AS, n. 13, p. 353; Halkin, n. 21, p. 109; Praef. Hieronymi, n. 7, PL 23, col. 64, Boon, p. 8.
(5) Epist. Pachomii, PL 23, col. 96, Boon, p. 95.

mutuae caritati cum gaudio intenti. Mense vero Mesore habebant in more positum ut convenirent, operum suorum supremo Oeconomo reddituri rationem, singillatim eam describentes. Cuiuscumque autem monasterii Pater ordinem volebat suscipere agebat cum Pachomio, qui ei ordinabat Praefectum et Subpraefectum » (1). Et aliquantum infra de Horsisio dicitur: « Bina quoque per anni decursum tempora statuit conveniendi, Paschatis scilicet et Magnae remissionis, quando ratio rerum omnium ad necessitatem corporalem spectantium initur, operum item et expensarum, ut maioris monasterii Oeconomus, qua ratione munus sibi commissum exsequeretur, posset habere perspectum » (2).

Ut patet ex textu nunc citato, monasteria secundaria dependebant a monasterio principali non tantum iurisdictionaliter, sed insuper *oeconomice*, non constituendo proin entia oeconomice independentia, directa ad satisfactionem necessitatum monachorum proprii monasterii, sed eorum administratio oeconomica subordinata erat Oeconomo generali, in monasterio principali residenti, qui vocabatur inde « Monasteriorum omnium Oeconomus » (3), vel Magnus Oeconomus (4). Ipse administrationem temporalem bonorum totius Communitatis dirigebat, subministrando media sustentationis singulis monasteriis, praescribendo vero quae singula monasteria conficere debebant, ab iisque fructus laboris accipiendo: « ...quibus necessaria ad sustinendam vitam administrabat, Pachomius. Maximum nempe erat monasterium Pabau, cui qui praefectus Oeconomus, rerum omnium monachis necessariarum copia abundabat. Sic igitur, divina providentia adiutrice, cuncta suis temporibus in eorum usum curabat Oeconomus ille, vicissim accipiens ibidem facta opera » (5). « Is autem quid in unoquoque monasterio confici oportebat, solitus erat praescribere » (6).

Vitae graecae et copticae nobis indicant etiam nomina horum Oeconomorum. Sic primus inter eos erat frater Theodori Paphnu-

(1) AS, n. 52, p. 316; Halkin, n. 83, p. 56; Cfr. Praefatio, n. 7, PL 23, col. 64; Boon p. 8; cfr. quoque Praecepta, Boon, p. 20.
(2) AS, n. 78, p. 327; Halkin, n. 122, p. 79.
(3) AS, n. 74, p. 314; Halkin, n. 114, p. 75.
(4) AS, nn. 19, 88, pp. 303, 330; Halkin, nn. 28, 138, pp. 18,86.
(5) AS, n. 52, p. 316; Halkin, n. 83, p. 56.
(6) AS, n. 86, p. 329; Halkin, n. 134, p. 84.

tius: « Paphnutius omnium in Pabau monasteriorum Oeconomus » (1). Et in vitis copticis: « Lorsqu'il (Pachôme) arriva à Phbôou, il prit près de lui apa Paphnouti, frère d'apa Théodore, pour en faire l'économe des monastères... » (2). « C'est Paphnouti qui faisait la recette du travail manuel des autres monastères (dont il avait *l'administration complète*) (3), et qui fournissait à ceux-ci tout, dont ils avaient besoin » (4). « Apa Papnoute, grand économe du monastère Pbow, mourut de la maladie dont mourut notre père Pachôme: notre père Horsiêse le remplaça par un autre, nommé apa Psahref, pour les administrer; c'était un homme actif et résistant à toute fatigue; il était lui aussi un ancien » (5).

Et haec regula administrationis communis omnium bonorum monasteriorum dependentium erat tanti momenti in Communitate Pachomiana, ut tamquam unum e principiis fundamentalibus eius existentiae retineretur. Hinc cum sub Horsisio, tertio Superiore « generali », tendentiae centrifugae manifestari inciperent, duce Apollonio, Abbate monasterii Thmoušons, Horsisius eis fortiter restitit, eas ut causas possibilis dissolutionis Communitatis considerans, quam ut impediret, etiam dimissionem propriam a munere Superioris generalis proponere erat paratus, successorem suum Theodorum nominando: quod cum hic acceptare nollet, eum saltem suum Vicarium, immo Administratorem « sede plena », ut ita dicam, nominavit, retinens sibi, ut diximus supra, monasterium Šenesset, ubi antea munere Superioris functus est: en narratio Vitae graecae huius tristis casus: « Crescente interim supra modum numero monachorum, per agros et silvas causa sibi pro tanta hominum multitudine quaerendi, coeperunt dispergi; et quantum curae aliae multiplicabantur, tantum negligentiae coepit in singulis monasteriis irrepere. Pater igitur quidam Monchosensis monasterii, Apollonius nomine, contra quam in commune lata patiebatur regula (6) coepit suo monasterio necessaria *per se* abunde comparare. Hac de causa multis ab Orsisio Abbate monitus atque increpitus,

(1) AS, n. 74, p. 324; HALKIN, n. 114, p. 75.
(2) LEFORT, *Les Vies coptes...*, p. 122.
(3) Ibidem, p. 310.
(4) Ibidem, p. 132.
(5) Ibidem, p. 349.
(6) Textus graecus habet: *παρὰ τὸν κανόνα τῆς κοινωνίας*: quod forte melius vertitur: contra regulam communitatis.

aegro animo quae dicebantur excepit, in illud ab adversario consilio inductus, ut suum monasterium a communitate abstraheret (1); persuasitque pluribus ibidem praecipuis ut hoc probarent (2). Quorum exemplo sane pernicioso ex aliis quoque monasteriis non pauci in labem eandem inciderunt, cum Apollonium absque fronte Abbati resistentem cernerent; dicebant enim: Quia per rationem vivendi in commune nihil differimus a Fratribus » (3). Et adhuc clarius in Vita coptica occasio conflictus indicatur: « Apollonios Supérieur de Thmošons, envoyait à Alexandrie faire des achats particuliers à l'intention des malades; or apa Horsièsi ne consenti pas à ce que Apollonios les mît en dépôt dans un local sous sa propre jurisdiction, parce qu'il savait que notre père Pachôme ne le voulait pas » (4).

Ex dictis ergo patet dependentiam monasteriorum secundariorum a monasterio principali fuisse fere absolutam, utpote quae non tantum sub respectu administrativo, sed etiam oeconomico autonomia propria carebant.

Remanet, ut aliquid de *singulis monasteriis* dicamus, non ob necessitatem thematis nostri, sed potius ad maiorem claritatem, si possibile est, supradictis afferendam. Singula nonasteria regebantur a « propriis » *Superioribus*, quos vocabant « Pater », « Abbas » (5), et specialiter in fontibus copticis etiam Hegumenus (6), dum initio potius titulum simplicis Oeconomi ferebant. Omnes hi Superiores a Superiore generali designabantur, ut supra diximus (7). « Post haec, cum Theodorum spiritu sufficienter confirmatum esse deprehendisset Pachomius, Tabennisi eum monasterio cum potestate Oeconomum praeesse iussit » (8). « Praeesse cum potestate », de

(1) Textus graecus: *ἀποχωρίσαι τοῦ κοινοβίου*: a communitate vel a vita communi.

(2) Textus graecus: *καὶ ἔπεισεν πολλοὺς μεγάλους τοῦ μοναστηρίου οὕτως ποιῆσαι*: forte clarius: ut idem facerent. Quia de facto hoc erat periculum.

(3) Textus graecus: *Οὐκέτι διαφέρομεν τῇ κοινωνίᾳ τῶν ἀδελφῶν*, AS, n. 81, p. 328; HALKIN, n. 127, p. 80 ss.

(4) LEFORT, o. c., p. 225.

(5) Praefatio Hieronymi, n. 2; BOON, p. 5; AS, nn. 52, 74, pp. 316, 324; HALKIN, nn. 83, 114, pp. 56, 75.; *Hist. Lausiaca*, c. 39.

(6) Cfr. LEFORT, o. c., p. 424, sub voce Higoumènes: supérieurs de couvent.

(7) Cfr. AS, n. 50, p. 315; HALKIN, n. 78, p. 52. Cfr. p. 399.

(8) Ibidem; cfr. quoque AS, nn. 35, 39, 51, pp. 310, 311, 316; HALKIN, nn. 54, 61, 81, pp. 36, 41, 55.

Superiore dicitur, et de facto Theodorus in Vitis copticis ita designatur: « Il se fit, au début, de la période où il établit Théodore comme père du monastère de Tabennêse » (1).

Unusquisque Superior administrabat suum monasterium cum potestate ut verus « pater » (2), etsi non omnino clarum sit utrum potestate propria an vicaria, quod ultimum nobis potius videtur: « ... hosce per singula monasteria, quanto tempore erat abfuturus, aliis iubebat praeesse (Pachomius), non aliter quam in suo monasterio cum potestate praeerat » (3). Sed secus administratio erat personalis, et omnia in monasterio ab ipso pendebant: « Si tamen fratres viderint praepositum (domus)... nimium negligentem... referent ad patrem et ab eo increpabitur. Ipse autem praepositus nihil faciet nisi quod pater iusserit... Nullus in domo quidpiam faciet nisi quod praepositus iusserit » (4). Et Horsisius exhortat sequenti modo Superiores monasteriorum: « Vos igitur qui estis principes monasteriorum, si quos aliqua re videritis indigere et esse in angustia constitutos, nolite eos negligere, scientes quod reddituri estis rationem pro omni grege super quem vos Spiritus sanctus constituit inspicere et pascere Ecclesiam Dei... » (5).

Superiorem in regendo monasterio adiuvabat eius Vicarius seu « *Secundus* »: « Si monasterii universi Patrem abesse quandoque contingat, qui secundum ab eo locum tenet, sufficiens est ad res omnes curandas, donec revertetur » (6). Et in libro Horsisii:

(1) Lefort, o. c., p. 36.

(2) AS, n. 52, p. 316; Halkin, n. 83, p. 56.

(3) Textus graecus correspondens, aliquantum liberae versionis AS est sequens: *Οὕτως ἐπεσκέπτετο τοὺς ἀδελφοὺς μετὰ πολλῆς σπουδῆς· καὶ λαβὼν δυνατοὺς τῷ πνεύματι ἀδελφούς, καθ' ἑκάστην μονὴν ἔταξεν εἰς κυβέρνησιν τῶν ἀδελφῶν ὡς ἐπὶ τῆς παρουσίας αὐτοῦ ἕως ἂν ἔλθῃ* = versio ad verbum esset haec: Sic visitabat fratres (Pachomius) magna cum diligentia; et sumens spiritu potentes fratres, constituit eos in unoquoque monasterio ad gubernationem fratrum (cum potestate) quasi ipse praesens esset, donec reverteretur (= tempore suae absentiae). Cfr. AS, n. 35, p. 310, Halkin, n. 54, p. 37. Confirmari videtur hic noster modus considerandi rem historia conflictus supra relati inter Apollonium, Abbatem monasterii Thmoušons et Horsisium, etsi ibi potius de defectu dependentiae oeconomicae actum sit, quae indirecte vero maiorem dependentiam Superiorum secum fert. Cfr. quoque supradicta de Paphnutio in p. 405.

(4) Cfr. Praecepta et Instituta, nn. 17, 16, Boon, p. 58, 57.

(5) Cfr. Liber Horsisii, n. 40, Boon, p. 135; cfr. tamen notam (3) et supradicta.

(6) AS, n. 19, p. 303; Halkin, n. 28, p. 18; cfr. quoque AS, n. 50, p. 315; Halkin, n. 79, p. 53.

« Sed et vos qui secundi estis monasterii, primos vos exhibete virtutibus... » (1).

In rebus vero administrationis bonorum temporalium monasterii Superiori auxilio erat *Oeconomus* cum suis sociis: « Nonnulos tum sibi constituit (Pachomius), qui sibi in animarum cura auxilio esse possent; et Oeconomum, qui curam haberet omnium ad corpus vitamque sustentandam necessariorum; cui alium in munere eodem socium et adiutorem adiunxit » (2). Hoc dicitur expresse de primo monasterio Pachomii, sed aliunde nobis constat omnia monasteria Pachomiana identicam organizationem habuisse. Sic de fundatione ultimi monasterii Pachomiani, Phnoum, in Vita coptica dicitur: « Après cela il construisit le monastère, qui fut très grand, et le parfit bellement en tous points conformément aux règles des huit autres monastères qu'il avait construits » (3).

Praeterea in unoquoque monasterio aderant *Praepositi* vel Praefecti domorum, ex quibus singula monasteria constabant, cum suis Secundis. In singulis domibus ordinarie monachi eundem laborem vel artem exercentes congregati vivebant: « Fratres eiusdem artis in unam domum... congregantur: verbi gratia, ut qui texunt lina sint pariter, qui mattas, ... sarcinatores, carpentarii, fullones, gallicarii; et per singulas hebdomadas ratiocinia operum suorum ad Patrem monasterii referunt » (4). Tres domus dein uniebantur ordinarie in tribum, « ut vel ad opera simul vadant vel ut in hebdomadarum ministerio sibi succedant » (5), et Hebdomadarius, seu ille ex Praepositis, cuius domus illa hebdomada servitia communia adimplebat, quandam superioritatem supra alios habebat. Etiam ex descriptione huius instituti in singulis monasteriis patet omnia monasteria eandem organizationem habuisse. Sic iam de secunda fundatione Pachomii, i. e. de Pbow, dicitur: « ...il construisit également les maisons. Il établit des chefs-de-maison avec leurs seconds selon les règles du premier monastère « (6). Item de tertio monasterio, Šeneset: « il établit

(1) N. 14, Boon, p. 117.

(2) AS, n. 19, p. 313; Halkin, n. 28, p. 181; cfr. quoque n. 51, p. 316 et Halkin, n. 81, p. 55;

(3) Lefort, o. c., p. 120.

(4) Praefatio Hieronymi, n. 6, Boon, p. 7 ss.

(5) Ibidem, n. 2, Boon, p. 6.

(6) Lefort, o. c., p. 116.

les maisons avec leurs chefs-de maison et leurs seconds, conformément aux règles des autres monastères » (1). Et similiter de aliis (2).

Organizatio monasteriorum Pachomianorum, primo Tabennisi constituta, postea vero ad cetera monasteria, quae ad hoc adiungebantur extensa, in Vita graeca ita modo generali describitur: « ...Nonnullos tum constituit, qui sibi in animarum cura auxilio esse possent; et Oeconomum, qui curam haberet omnium ad corpus vitamque sustentanda necessariorum; cui alium in munere eodem socium et adiutorem adiunxit. Per singula contubernia (domos) ordinavit Praefectum et in adiutorium eius alium ab eo secundum » (3). Dein describuntur aliquae ex his domibus: « Primum autem contubernium minorum est oeconomorum, in quo mensam parant et cibos coquunt ipsis Praepositis. Reliqui enim monachi promiscue habitant... Post haec et aliud constituit oeconomorum contubernium, in quo Fratres infirmitate aliqua pressi ad convalescendum se conferunt, servata omni qua regulis praecipiebatur munditie. Huic domui secundum etiam Praefectum dare voluit; monasterii vero foribus homines religiosos et peregrinorum amantes praeesse, ut qui peregre forte adveniunt, secundum merita et dignitatem benigne exciperentur; utque monasticae vitae canditatos sub se haberent, instruentes eos de rebus ad salutem spectantibus, donec habitum reciperent.... Extra hoc vero ministerium quivis Praefectorum trium contuberniorum gerebat curam, ut ternis quibusque septimanis ministrantium Fratribus vices mutarentur, et alius in ministrando atque alius semper servaretur ordo; illi vero impositum sibi a Praefecto opus perficerent, prout scirent esse mentem Magni Oeconomi aut totius monasterii Patris » (4).

Ad Communitatem Pachomianam pertinebant etiam *moniales* (5). Initio in duobus monasteriis degebant, i. e. Tabennisi et Tsmine, postea tertium ad haec accessit, i.e. Fakhna. Superiorissae earum Matres vocabantur, primaque earum soror Pachomii Maria erat (6). Moniales pariter ac monachi a Superiore « generali »

(1) Ibidem.
(2) Ibidem, p. 246 ss.
(3) AS, n. 19, p. 303; Halkin, n. 23, p. 18.
(4) Ibidem.
(5) AS, n. 22, p. 304; cfr. Halkin, p. 278.
(6) Cfr. Halkin, l. c., μήτηρ αὐτῶν ἐγένετο; cfr. quoque AS, l. c.: « eam quae sororibus praeerat », seu Superiorissa.

dependebant, qui tamen mediante uno sene eas dirigebat: « Sanctus autem Pachomius cuidam Petro, aetate iam grandaevo et veneranda senectute conspicuo, praecepit ut interdum famulas Dei visitaret, et sancta exhortatione sustolleret » (1). Et similiter in Vita coptica: « ...il (Pachôme) leur désigna, pour être leur père, un senior nommé apa Pierre, un homme à la parole assaisonnée de sel, afin qu'il s'appliquât à les entretenir fréquemment des Écritures pour le salut de leur âmes. Il écrivit aussi sur un livre les règles des frères et les leur envoya par l'intermédiaire de Pierre, afin qu'elles les apprissent... Lorsque leur père, le saint apa Pierre mourut, Pachôme leur désigna un autre également capable, du nom de apa Titouiê ... » (2). Et idem dicitur postea de Theodoro: « ...En outre, l'autre sexe réuni pour Dieu, c'est-à-dire les moniales, il les gouvernait par règlement et parole par intermédiaire d'un père juste qu'il leur désignait comme directeur, les gardant en toute sanctification selon les règles de feu notre père Pachôme » (3).

Quoad administrationem oeconomicam autem moniales quoque ab Oeconomo generali dependebant: « Inde in pago quem Bechre dicunt, Virginum extruxit (Theodorus) coenobium,. ad milliaris unius intervallum a monasterio Pabau situm, quale in Mene iam ante erigi Pachomius Abbas, commissa sibi loca obiens, curaverat. Ceterum haec monasteria sufficere poterant ad pallia lanea, et storeas, reliquaque necessaria conficienda: et pannos ex lino crudo, quae maioris deinde monasterii Oeconomo ad lebitones conficiendos tradebantur. Is autem quid in unoquoque monasterio confici oporteret solitus erat praescribere, eam in rem usus opera Abbatis earum Eponychi, hominis sancti et austeri, post obitum Petri Abbatis Senioris Tabennisi asceterio praepositi » (4).



Adduximus textus de institutis Pachomianis cum certa quadam abundantia, ut etiam ii, quibus fontes Pachomiani non facile accessibiles sunt, cum cognitione sufficienti de iis iudicare possint.

Restat nobis nunc conclusionem nostram ex datis supraexpositis trahere. Synthetice ergo de institutis Pachomianis dicere

(1) AS, ibidem.
(2) Lefort, o. c., p. 98 ss.
(3) Ibidem, p. 216.
(4) AS, n. 86, p. 329; Halkin, n. 134, p. 84.

possumus: Adest in Communitate Pachomiana certus numerus monasteriorum (initio 9 monasteria virorum et 2 mulierum; postea 13 virorum et 3 mulierum), iuridice inter se inaequalium; quod iam ex denominatione externa apparet, i. e. ex una parte monasterium magnum vel maius *ἡ μεγάλη μονή* (1), *τὸ πρῶτον καὶ μέγα μοναστήριον* (2), ex alia parte cetera monasteria minora. Monasterium magnum ita appellatum non tantum ob maiorem numerum monachorum, sed etiam ob suum momentum, quatenus in ipso Superior generalis totius Communitatis cum Oeconomo generali residet, ideoque ipsum sedem administrationis centralis constituit. Cetera monasteria minora a monasterio maiori dependent sive sub aspectu administrativo sive oeconomico. Sub aspectu administrativo, in quantum Superior generalis Superiores ceterorum monasteriorum nominat, eos suis litteris in gubernio monasteriorum dirigit, suam vigilantiam super eos frequentibus visitationibus exercet ita, ut ipsi ut meri eius delegati potius quam ut veri nominis Superiores, tempore absentiae Superioris generalis, singulis monasteriis secundariis praesint. Ipse insuper nominat ceteros officiales omnes monasteriorum, qui multo magis ad nutum eius sunt, utpote temporarii (etsi hoc etiam de Superioribus certo gradu valeat), et in conventibus annuis facile mutari possunt. Praeterea ipse exclusive nova membra in singula monasteria admittit, ipseque solus ineptos e Communitate dimittit.

Sub aspectu vero oeconomico, Oeconomus generalis, ex auctotoritate Superioris generalis, administrationem oeconomicam omnium monasteriorum gerit. Ipse singulis monasteriis omnia necessaria ad vitam suppeditat, ab iis vero fructus laboris eorum recipit, de eorumque venditione vel distributione curam habet. Ipse praeterea labores omnes, saltem mediate, dirigit, praescribendo quid in singulis monasteriis faciendum sit. Et haec dependentia oeconomica tam absoluta est, ut nullus Superior sponte sua necessitatibus suorum subditorum per emptiones providere possit, vel saltem provisiones tales sine licentia Superioris generalis in suo monasterio conservare.

Ex his ergo patet unionem monasteriorum Pachomianorum non recte Congregationem vel Confoederationem monasticam

(1) AS, n. 52, 78, pp. 316, 326; HALKIN, nn. 83, 122, pp. 56, 79.
(2) Cfr. PALLADIUS, *Historia Lausiaca*, apud BUTLER, o. c., II, p. 93.

appellari, si terminos hos sensu iuridico et non tantum sensu vulgari sumere velimus. Congregatio vel Confoederatio monastica enim est unio monasteriorum sui iuris, i.e. independentium sive quoad constitutionem proprii Superioris et ceterorum officialium, sive quoad admissionem novorum membrorum et, saltem certo gradu, ineptorum dimissionem, sive tandem quoad administrationem oeconomicam et in genere totum regimen internum. Quae omnia, ex supradictis, in monasteriis Pachomianis minoribus non obtinent. Hinc ea ut vera monasteria sui iuris haberi non possunt, nec proin Confoederationem monasticam veri nominis reapse constituere sunt capacia ([1]).

Si ergo unio monasteriorum Pachomianorum Confoederatio vel Congregatio monastica recte appellari non potest, ex hoc non sequitur eam apte termino Ordinis designari. Etsi enim ipsa similitudinem quandam cum organizatione et structura Ordinum, utpote Religio centralizata, habeat, et forma regiminis eius sine dubio occasionem praebuerit, immo verisimiliter influxum suum exercuerit in originem huius novae formae organizativae Religionum ([2]), tamen terminus hic nonnisi anachronistice de Communitate Pachomiana adhiberetur. Nam, ut notum est, terminus hic « Ordo », in Occidente, et quidem tantum post saeculum X sub influxu reformationis Cluniacensis ortus est, et ideo inepte ad medium saeculum IV retrotraheretur ([3]). Dein terminus hic fere exclusive

([1]) Neque quis recte obicere potest, inter Congregationes Benedictinas unam saltem haberi, Hungaricam nempe, quae ad unguem fere eandem organizationem possidet, quam in Communitate Pachomiana vidimus. En quomodo C. Butler eam describit: « Tous les moines sont profès pour la grande abbaye de Saint-Martin, Pannonhalma, qui est le seul monastère au sens complet du mot » (*Le monachisme bénédictin*, p. 216). Et inferius: « La congrégation hongroise est centralisée au plus haut degré, étant composée d'une seule famille monastique, sous un Supérieur exerçant une complète jurisdiction et qui est, à la fois, abbé de Pannonhalma et président » (ibidem, p. 266; cfr. quoque p. 403). Ex quo tantum concludere licet, nec ipsam iure meritoque termino Congregationis monasticae designari, utpote cuius conformatio definitioni Congregationis monasticae non respondeat, sed reapse aliam formam unionis monasteriorum constituere, ut de monasteriis Pachomianis statim dicemus.

([2]) Cfr. Schmitz Ph., O.S.B., *Histoire de l'Ordre de Saint Benoît*, t. I, Maredsous 1942, pp. 132, 138.

([3]) Cfr. Coussa, o. c., p. 29; D. Du Cange, *Glossarium ad scriptores mediae et infimae latinitatis*, Paris 1678, ed. nov. 1840, 1883 ss. ad vocem « Ordo »; « *Charta charitatis* » (1119), PL vol. 166, coll. 1378; Schmitz, Ph., o. c., I, p. 132 ss.; Creusen I., o. c., p. 22 ss.

in Occidente in usu erat, et tantum serius, et hoc a canonistis latinis praecipue, Religionibus orientalibus applicatus est, dum Ordines orientales, sensu stricto, tantum ex recentissimo tempore habeantur. Denique, si quod dubium subsisteret quoad opportunitatem vel non denominationis huius modi ex parte iuris canonici latini, quoad novum ius Religiosorum orientale tale dubium locum non habet, cum Motu Proprio « Postquam Apostolicis Litteris » in hac parte sit omnino clarum: agitur de monachis, ergo hi tantum in monasteriis eorumque Confoederationibus organizari possunt, non vero in Ordinibus et aliis huiusmodi formis, quae tantum ceteris Religiosis, qui non sunt nempe monachi, patent. Quia autem revera de monachis agitur, et quidem orientalibus, tunc certe hic modus considerandi rem, nempe non adhibendo terminum « Ordo » ad designanda instituta Pachomiana, praeferendus est, immo, ex dictis, unicus legitimus videtur.

Cum ergo nec terminus Congregationis vel Confoederationis monasticae, nec Ordinis ad monasteria Pachomiana recte applicari possit, nihil nobis remanet, nisi ut tertiam formam unionis monasteriorum, supra explicatam, ipsis applicemus, illam nempe quam primitivam vel originalem aut naturalem vocare possumus, quatenus omnino naturaliter in ortu novorum monasteriorum ex uno monasterio originali, « domo matre », exsurgit, i. e. unionem monasteriorum dependentium cum monasterio principali, independenti seu sui iuris. De facto, ut vidimus, monasteria Pachomiana secundaria seu minora non possunt considerari ut monasteria sui iuris, ob rationes supra adductas. Hinc sumenda sunt ut monasteria non sui iuris seu dependentia. Et quia inter duas species in quas monasteria dependentia subdividuntur, filialia nempe et subsidiaria, monasteria Pachomiana certo certius non sunt tantum subsidiaria, ad quae pertinent v. g. metochia, domus rusticae etc., remanet ut ea tamquam filialia consideremus, scilicet quae tendunt ad conditionem monasterii sui iuris, quatenus practice omnia elementa possideant ad vitam independentem et autonomam necessaria. Addi forte potest dependentiam horum monasteriorum filialium Pachomianorum, iuxta nos, maiorem fuisse quam ea est, quae ex Mp. pro monasteriis dependentibus resultat, specialiter administrationem bonorum temporalium et Superiores ipsos quod attinet [1], quod vero tantum magis confirmat thesim nos-

[1] Cfr. supradicta de monasteriis dependentibus in pag. 391.

tram fundamentalem — ea tamquam monasteria sui iuris considerari non posse.

Proin character iuridicus unionis monasteriorum Pachomianorum est ille, qui habetur inter monasterium principale, sui iuris, et monasteria filialia ab illo dependentia. Hoc est essentiale. Quomodo autem vocanda est haec unio si nec de Confoederatione monastica nec de Ordine sermo fieri potest? Nisi simpliciter de monasteriis Pachomianis loqui velimus, praescindendo a magis determinanda eorum unione per aliquem terminum characteri iuridico ipsius correspondentem, denominationes aptissimae omnium nobis eae videntur, quas fontes ipsi nobis praebent, i. e. *Monachi Tabennesiotae* vel *Monachi Pachomiani*, aut adhuc melius *Koinonia Tabennesiotarum* seu *Pachomianorum* vel quod idem est *Communitas Tabennesiotarum* seu *Pachomiana*, quia, ex dictis communitatem unam reapse omnia monasteria Sancti Pachomii constituebant.

IOANNES ŘEZÁČ, S. I.

Constantinus philosophus – amicus Photii

Duo periti dissertationem meam *De ss. Cyrilli et Methodii amicitia dubia cum Photio* (Or. Chr. Per. 1951, 192-203) benevole respexerunt. MILTON V. ANASTOS in dissertatione *Political Theory in VC and VM* opinionem meam de pacifica neutrali positione Constantini in rixis byzantinis placide indirecte abnuit (1). IHOR ŠEVČENKO vero accuratius de Constantini definitione philosophiae disserit, varias notiones philosophiae in litteratura byzantina circa saeculum IX enarrat, ac meas dissertationes de hac quaestione graviter supplet (2). Quae grato animo magni aestimo, quia doctus auctor perite viam sternit, ut quaestio ardua ac tantopere disputata tandem ad liquidum perducatur.

I. ŠEVČENKO dissertationes meas in *Actis Academiae Velehradensis* (A A V) et in *Or. Chr. Per.* legit easque citat (3). Attamen sententias meas ac testimonium slavicae *Vitae Constantini* (VC) ex contextu intervulsit ideoque censet, Constantini notionem philosophiae nihil proprii (originalis) continere, sed definitionem communem reddere, qualis saeculo IX in scholis byzantinis tradebatur; proinde philosophiam Constantinum non cum ascetis et monachis, sed cum profanis viris eruditis, praesertim cum Photio, eius magistro sociasse. Doctus auctor hic sequitur opinionem F. DVORNÍK atque una cum illo *honores praeavitos*, gravissimam medullam philosophiae et asceseos Constantini, penitus praeterit nec nexum capitum tertii, quarti, noni VC in hac re animadvertit.

(1) *Harvard Slavic Studies*. Vol. II (1954) 11-38; integer tomus (390 pg.) dedicatus est Francisco Dvorník sexagenario, nato 14 .VIII, 1893.

(2) In collectaneis *For Roman Jakobson* (Harvard University 1956) 449-457.

(3) AAV 17 (1941) 55-57, 161-170, 200-214. Or. Chr. Per. 18 (1952) 118-122.

Constantini dictum de *honoribus praeavitis* a se quaerendis (*VC* 4) usque ad a. 1935 omnibus peritis obscurum erat et in omnibus versionibus falso interpretabatur (1). A. 1935 demum in *Bogoslovni Vestnik* (pag. 211-213), postea accuratius in *AAV* 1941, 209-214 atque in *Or. Chr. Per.* 1952, 118-122 verum sensum huius loci VC 4 et 9 explicavi. Praeter peritum F. Vašica etiam N. van Wijk istam explicationem huius gravissimae ideae Constantini diserte approbavit (2). Plurimi alii periti saltem indirecte assenserunt, nemine hucusque contradicente. Doctissimus Dvorník dumtaxat atque una cum ipso eius collegae et discipuli, auctoritatem tanti doctoris merito aestimantes, illam gravissimam ideam philosophiae et ascesis Constantini praeterierunt.

Doctor Dvorník sententiam meam de relatione Constantini ad Photium ab a. 1926 usque ad a. 1933 acriter oppugnabat (3). Sententiam suam de hac quaestione a. 1933 firmiter et irrevocabiliter iam constituit. Post a. 1933 ad indagationem historiae Photii se convertit neque amplius assidue studiis de ss. Cyrillo et Methodio vacabat. Proinde omnia quae post illum annum de ss. Cyrillo et Methodio edidi praeteribat, ita explicationem quoque *honorum avitorum*. Quae explicatio etiam doctorem I. Ševčenko latet. Praeterea ultimis decenniis praestantia fidesque fontium vitae Constantini et Methodii, praecipue VC slavicae (N. van Wijk) et Legendae Italicae (a Bollandistis), novis argumentis probata et explicata est, quibus renovata tractatio relationis Constantini ad rixas byzantinas exigitur.

I. Ševčenko definitionem philosophiae in VC 4 eiusque singula verba admodum exacte examinavit, versionem graecam reconstruxit, varias definitiones philosophiae byzantinas collegit atque omnes peritos in hac re superavit. Verumtamen contextu VC et *honoribus praeavitis* neglectis, gravis locus parallelus in eodem capite VC ac nexus cum VC 9 eum fugit. Quam ob rem definitionem philosophiae ex contextu c. 3 et 4 VC avulsit. Etenim *honores aviti* ex una parte verbis et sensu cum definitione philosophiae arcte cohaerent, ex altera vero parte cum *Sophia* VC 3 conectuntur. Quare *honores avitos*

(1) Id expresse effert F. Vašica in commentario ad VC in libro *Na úsvitu křesťanství* (Pragae 1942) 22 et 244.

(2) *Südost-Forschungen* 5 (1940) 1016 s.

(3) *Les Slaves, Byzance et Rome au IXe siècle*. Paris 1926 — *Les Légendes de Constantine et de Méthode vues de Byzance*. Prague 1933 — *The Photian Schism*. Cambridge 1948.

praetereundo consequenter parvipenditur *Sophia*, in VC 3 disertissime celebrata.

In capitibus 3 et 4 VC vita interna ac litterarum philosophiaeque studium pueri et adolescentis Constantini sic vivide et accurate describuntur, ut quidam gradus incrementi et progressus iuvenis crescentis observari possint. Qui gradus praecipue decursu capitis 4 in VC discernuntur. Definitio philosophiae, quam Constantinus paulo post studium in academia aulica inceptum logothetae (cancellario imperatricis) Theoctisto « *celeri ingenio ilico* » protulit, reapse scholam redolet, prout Ševčenko censet. « *Divinarum et humanarum rerum scientia* (razum), *quantum homo potest appropinquare Deo, et quod opere docet hominem ad similitudinem et imaginem esse creantis eum* ». Huius definitionis elementa stoica, platonica ac christiana iam tam distincte explicavi (AAV 1941, 202), ut Ševčenko vix quid novi addere potuerit. Post istam definitionem prolatam, aliquot annis elapsis, cum logotheta Theoctistus adolescenti iam maturiori honores, divitias ac pulchram divitemque sponsam obtulit, Constantinus graviter considerateque respondit: « *Mihi nihil maius est doctrina* (učenie), *qua scientiam* (razum) *colligere et a v i t o s h o n o r e s et divitias volo quaerere* ». Nomine *doctrina* in superiore contextu *philosophia* significatur, nomine autem *scientia* in supra citata definitione notio philosophiae declaratur. Itaque Constantinus studio philosophiae *honores avitos* quaerere desiderat. In capite 9 eiusdem VC Constantinus se appellat nepotem Adami, avi sui, cuius antiquam priorem dignitatem (gloriam), qua ille ante peccatum ornatus erat, *studio philosophiae* et ascetica sui abnegatione quaerit. Ita Constantinus philosophiam intime cum Christiana ascesi conexuit, quod logotheta Theoctistus ex eius responso clare percepit atque imperatrici dixit: *Hic iuvenis philosophus non amat vitam hanc.*

Conexione inseparabili definitionis *philosophiae* in VC 4 cum notione *honorum avitorum* in capitibus 4 et 9 eiusdem VC dilucide ostenditur Constantini philosophiae conceptum profecto asceticum et vere originalem fuisse. Supra allata definitio philosophiae ex prima parte VC 4, quae scholam redolet, per se atque ex contextu evulsa forsan nota propria (originalitate) caret, prout Ševčenko urget ut meam opinionem corrigat. In AAV 1941, 204 reapse quaedam minus exacte dixi, attamen caute addidi, Constantini definitionem philosophiae cum eius sponsa « *Sophia atque cum eius ascesi tam arcte iunctam esse, ut saltem hoc contextu psychologico et historico ipsi p r o p r i a dici possit* » (pag. 203); quod pag. 58 et 205 et 209-241 (AAV 1941)

nexu cum *honoribus avitis* exacte probavi (1). Constantinus sponsalibus mysticis cum Sophia, ardenti amore ac assiduo studio philosophiae (philo-Sophia tam mente quam opera ad verbum culta, votum castitatis comprehendens), una cum propinqua ascesi *honorum avitorum*, omnes philosophos ac sanctos Orientis et Occidentis ingeniosa individuali proprietate (originalitate) superavit.

Quemadmodum proprietas individualis ita etiam nota ascetica philosophiae Constantini e VC 3 et 4 elucet. Definitio philosophiae in VC 4 fere ex communibus byzantinis est, quae Constantinopoli in academia aulica docebantur, prout Ševčenko asseverat (pg. 454-457). Verumtamen neminem latet vel ipsam tritam definitionem paganam quandam notam asceticam prae se ferre ac quosdam philosophos paganos quasi ascetas fuisse. Eo potius christiana pars, vere religiosa et theologica ascetice concipi potest ac profecto a multis ascetice exercebatur, quin immo ab ascetis formata est atque, ex ipsorum scriptis deprompta, libris philosophicis inserta est, prout e dissertatione doctoris Ševčenko elucet. Definitio philosophiae in VC vere praecicipuam notam asceticam prae se fert; Ševčenko ipse concedit illam quasi rariorem et ex optimis esse - *as the best one* (pg. 456). Ascetica notio philosophiae Constantini e proximo contextu VC 4 praesertim elucet. Proxime ante definitionem narratur: *Magis vero quam doctrinam... ea tantum spectans et agens, qualiter loco terrestrium coelestia permutaret, e corpore evolaret et cum Deo viveret.* Continuo post definitionem autem: *In castitate permanens, quo gratior fiebat Deo, eo amabilior omnibus.*

Ševčenko ista praeclara testimonia minime animadvertens, definitione philosophiae in VC 4 ex proximo ac remoto contextu VC 3 et 4 avulsa, nexuque cum ascesi *honorum avitorum* neglecto, perseveranter non solum originalitatem, sed maxime notam illius asceticam denegat. Notam christianam solum concedit, at non « monasticam » (*monkish*). Tamquam exemplar vere asceticae (*monkish*) definitionis citat e Vita Ioannis Psychaitae (scripta saec. IX): *φιλοσοφίαν δὲ τὴν ἀνωτάτω ἀσκῶν*, non animadvertens istam philosophiam profecto etiam Constantino propriam esse, eo tantum spectanti, qualiter *coelestia* obtineret, *e corpore evolaret* et *cum Deo* viveret — philosophia *honorum avitorum* ac fidelis sponsi *Sophiae*.

(1) Honores aviti sunt Adami natura humana, gratia divina ornata, a Verbo divino (Christo) assumpta ac redemptione restituta, quam Byzantini ut *Sophiam* venerabantur — Hagia Sophia.

Proinde nequaquam assentire possumus opinioni doctoris ŠEVČENKO (pg. 457), Constantinum fuisse philosophum quidem christianum, sed scholae byzantinae, socium eruditorum profanorum (*intellectual strain*) saeculi IX, at non philosophum indolis monachorum et ascetarum (*not of the monkish ascetic kind*). I. ŠEVČENKO hic fideliter magistrum suum doctissimum F. DVORNÍK sequitur, per tria iam decennia perseveranter contendentem, Constantinum *amicum intimum* ac *fidelem sectatorem Photii* fuisse; supremam ultimamque causam tantae amicitiae philosophiam scientiamque fuisse. In tali contextu ŠEVČENKO et DVORNÍK per consequentiam philosophiae Constantini notam propriam asceticam fortiter denegant atque opinionem meam respuunt. ŠEVČENKO iterato sententiam meam exaggeratam (*exalted*) dicit ac iudicium professoris DVORNÍK tamquam aequius (*more balanced*) praefert (pg. 457). Sed ipse potius exaggerate diiudicat, quin immo iniuste arguit me definitioni philosophiae Constantini immerito notam poëticam, indolem asceticam atque originalem imponere. Ista assertione verba mea ex vero contextu intervulsa sunt. Iterato quidem laudabam poëtica Constantini sponsalia cum *Sophia* una cum encomio in honorem s. Gregorii Naz., philosophiae notionem asceticam una cum philosophica definitione ascesis *honorum avitorum* (AAV 1941, 201 e. a.), sed ista omnia ratione habita contextus VC 3, 4, 9 aequa veraque sunt.

ŠEVČENKO perita recensione variarum definitionum ac notionum philosophiae Constantinopoli saec. IX praeclare ostendit columnam argumentationis, qua intima Constantini cum Photio amicitia demonstrari possit. Doctor DVORNÍK enim suam argumentationem superstruxit constanti opinioni, Constantinum fuisse in numero « *virorum exterioris sapientiae* », quos testante Anastasio Bibliothecario patriarcha Ignatius repulisset; Ignatium fuisse inimicum scientiae mundanae, profanae (science mondaine, lettres profanes), adversarium « classis intelligentium » (classes intellectuelles). Inde firma certitudine deducit, Constantinum sine dubio constanter ad Photii partes pertinuisse, utpote ad partes « intelligentium », scientiae profanae, mundanae (1). Proinde — iuxta illum — illa acerba increpatio, qua Constantinus Photium ob illius doctrinam de duabus hominis animis refutavit,

(1) DVORNÍK, *Slaves*, 132 175-177 e. a.; *Légendes* 678, 79, 138, 146 e. a.; *Photian Schism* 33 et 52.

firmam amicitiam turbare non potuit, quamquam Constantini liberum arbitrium ostendat ([1]).

Sed talis argumentatio fontibus historicis, praecipue proximo ac remoto contextui VC et testimonio Anastasii Bibliothecarii acriter et manifeste contradicit. De sensu et contextu attributi *fortissimus* dubitare licet. Constantinus hic *fortissimus* quidem appellatur, attamen neutique significatione stabiliter constantis amicitiae (ami intime, grande amitié), prout Dvorník eiusque socii asseverant, sed potius Constantinus *vir fortissimus magnae sanctitatis* ostenditur ac Photio opponitur, quem Anastasius hic tamquam ambitiosum, malignum et dolosum falsarium, litigiosum saevumque schismaticum depingit. In tali contextu attributum *fortissimus* neutique commode cum nomine *amicus* sensu *amicitiae* iungi potest, nisi Constantino sanctitas et prudentia denegatur, quam Anastasius hic in proximo contextu et alibi fortiter laudat. Anastasii stylus hoc loco profecto inconditus, durus, agrestis est ([2]). Dvorník istam contradictionem magna discrepantia inter factionem intelligentium (« exterioris sapientiae, exterioris disciplinae » quam Photius docebat) et ascetas, amovere conatur. Verumtamen in isto nexu certe perperam. Anastasio testante, Photius discipulos suos, « *quotquot ad e x t e r i o r e m a b e o d i s c i p l i n a m instruendi veniebant, proprio scripto spondere cogebat se secundum fidem Photii credituros*; inter quos Constantinus excellebat. De Ignatio patriarcha vero paulo infra narrat « *viros exterioris s a p i e n t i a e repulisse* ». Sed Anastasius immediate post ista verba narrat Constantinum superbum Photium acriter increpasse: « *Oculi s a p i e n t i a e tuae... avaritiae et invidiae fumo obcoecati... obcoecatum sensum adversum patriarcham passionibus habens* ». Igitur ex hoc contextu minime sequitur Constantinum « *sapientiae exterioris* » et Photii sectatorem fuisse, sed potius talem philosophiam repulisse ac sacram asceticam sapientiam coluisse, quam sibi sponsam amicamque elegerat cuique Constantinopoli fidelitatem non modo fortiter servavit, sed potius societate *honorum avitorum* illustravit et indissolubiliter confirmavit.

Magnus valor litterarius atque historicus VC slavicae iam tam probatus est, ut in explicanda philosophia et ascesi Constantini illam

([1]) Dvorník, *Slaves*, 176; *Légendes* 68. (Constantin était tout à fait du côté de Photios et des protecteurs des lettres profanes).

([2]) De isto contextu accuratius dissero in *Südost-Forschungen* (München) et in libro *Constantinus et Methodius* (Zagreb 1958). Anastasius ipse in epistola ad Gaudericum stylum suum *agrestem* dicit.

consulere possimus, quin immo VC in ista quaestione saepe memoratum testimonium Anastasii superare videtur, vel nos saltem ad sensum illius enodandum iuvare potest.

Dvorník in quaestionibus de ss. Cyrillo et Methodio potius historiam quam theologiam spectabat. In explicanda electione Sophiae auctorem russicum I. Malyševskij secutus, merito consuetudinem aulae byzantinae in eligendis sponsis imperatoris vel eius successoris memorat, sed immerito impulsum librorum Gregorii Naz. parvipendit ac penitus praeterit partes indubias quas lectio librorum sapientialium s. Scripturae contulit (Légendes 19-22). Votum virginitatis, cum studio philosophiae (philo-Sophia) connexum, minime animadvertit. Gravia momenta pietatis, religionis, theologiae asceseosque in VC 3 et 4 tacendo praeteriit. Sic orta est effigies Constantini sectatoris scientiae profanae ac Photii, prorsus diversa a VC, quae c. 3 et 4 narrat:

Constantinus in somnio Sophiam, i. e. sapientiam, sponsam sibi elegit. Deinde, vanitate huius vitae considerata, studio et orationi se tradidit, s. Gregorium Naz. sibi patronum elegit ac denique Constantinopolim profectus est, ut in academia aulica disceret. In eligenda sponsa, prout e contextu elucet, non agitur de imitatione consuetudinis aulicae, sed de studio Sapientiae (philo-Sophiae) sociato cum voto castitatis, quod Constantinopoli *honoribus avitis* quaerendis ultimo confirmavit. Studiis scientiae ac philosophiae profanae ab ascesi et a theologia nequaquam se avertit, sed potius studiosius ad ipsam se convertit. Philosophiae definitionem, cui et apud paganos et in academia aulica expressa nota ascetica et theologica inerat, prout I. Ševčenko exacte probavit, Constantinus vere sensu istius notae concipiebat et aestimabat. Scientia profana non obstante, vitabat societatem « *aberrantium in devia* » eo spectans qualiter coelestia appeteret, « *e corpore evolaret et cum Deo viveret . . . In castitate permanens quo gratior fiebat Deo, eo amibilior omnibus erat* ».

Ista narratione relatio ad Photium apte explicatur. Photius Constantinum *fortissime* amabat, utpote ingeniosissimum discipulum et in cathedra philosophiae successorem, cuius amabilitas omnium animos alliciebat, Graecorum, Chazarorum, Slavorum, Romanorum. Inde minime sequitur Constantinum factioni et menti Photii atque « intelligentium », cultorum scientiae profanae adhaesisse. Vita graeca Clementis Slavici (Bulgarici), multa e fontibus palaeoslavicis hauriens eosque supplens, praeclare dicit, Constantinum fuisse multum in philosophia exteriore (profana), sed pleniorem interiore (christiana) — πολὺς

τὴν ἔξω φιλοσοφίαν, πλείων δὲ ἔσω. Scientia enim philosophiaque profana per se theologiam, pietatem, ascesimque minime excludit, ut ex historia philosophiae christianae luculenter elucet; considera e. gr. s. Thomam Aquinatem eiusque scholam, tantopere Aristotelem sequentem. Neque Ignatius patriarcha adeo stupidus erat, ut tam amabilem ascetam et philosophum repelleret; eadem ratione viri sanctissimi, s. Gregorius Naz., s. Basilius, s. Ioannes Chrysostomus et alii repellendi essent.

Constructio doctoris Dvorník eiusque sociorum de Constantini intima amicitia et constante societate cum Photio atque eius aversio ab Ignatio fundamento caret. Merita doctoris peritissimi studiorum byzantinorum magni aestimamus, eius demonstrationem ss. Cyrillum et Methodium non adhaesisse *bellicosae* factioni Ignatii grato animo approbamus, sed sententiae de firma societate ss. Fratrum cum factione Photii assentire non possumus. Argumentum e philosophia et eruditione s. Cyrilli, ab I. Ševčenko ultimo expositum, contrarium probat. Quaestio ad liquidum explorata et soluta est.

Opinio de Cyrilli et Methodii intima amicitia cum Photio ac de ipsorum constante societate cum eiusdem factione obsoleta est. Fontibus palaeoslavicis et latinis et graecis ac litteris palaeoslavicis hodie subtilius exploratis quam ante duo decennia, grande opus ss. Fratrum apostolicum et litterarium tam insigni nota religiosa, theologica atque ascetica splendet tantamque universalitatem christianam spirat, ut Photium superet ab eiusque ingenio longe discrepet.

Franciscus Grivec

RECENSIONES

Theologica, Philosophica

Ernst BENZ, *Geist und Leben der Ostkirche*, Rowohlts deutsche Enzyklopädie, Hamburg 1957, 203 Seiten, DM 1,90.

In diesem 200 Seiten zählenden Bändchen ist eine Fülle von Informationen über die byzantinisch-slawische von Rom getrennte Ostkirche zusammengedrängt. Gleich zu Beginn wird verwiesen auf « Geläufige Urteile und Vorurteile über die östlich-orthodoxe Kirche ». Im Verlauf seiner Untersuchung kommt B. aber auch auf die nestorianische und die monophysitische Kirche zu sprechen (kaum aber auf die mit Rom unierten Kirchen). In 14 Kapiteln behandelt B. « die orthodoxe Ikone; Liturgie und Sakramente; Dogma; Verfassung und Recht der orthodoxen Kirche; Nationalkirchen, schismatische Kirchen, Emigrationskirchen; das Mönchtum; Mission und Ausbreitung der orthodoxen Kirche; die orthodoxe Kultur (Fehlen der Plastik, Ikonenmalerei und Mosaik-Kunst, Wandmalerei, Buchmalerei, Kunstgewerbe; Fehlen des Theaters; Verbot der kirchlichen Instrumentalmusik; Hochblüte des Chorgesangs); die ethischen Ideen der Orthodoxie (mangelhafte Erforschung der orthodoxen Sozialethik; sozialethische Reformideen im orthodoxen Russland; orthodoxe Wurzeln des russischen Bolschewismus?); die politischen Ideen der Orthodoxie; Rom, Byzanz, Moskau; Russland und Europa; die Orthodoxie innerhalb der Ökumene heute; Grösse und Schwäche der Orthodoxie; schliesslich: über den Verfasser; Literaturhinweise; Personen- und Sachregister ».

Originell, aber seinem Leserkreis angepasst ist die Methode des Verfassers, der seine Darlegungen mit der Ikone, der Liturgie und den Sakramenten beginnt. Die Darstellung ist durchgehends flüssig, fesselnd und für den Laien wie Fachmann anregend. Vor allem aber spürt man das grosse Bemühen des Verfassers, nicht nur in seiner Beurteilung dem östlichen Christentum gerecht zu werden, sondern sich in dessen Welt hineinzudenken und einzufühlen; was ihm auch in weitem Masse — aber nicht auf allen Gebieten gleichmässig — gelungen ist.

Selbstverständlich hat der katholische Theologe eine ganze Reihe von Bedenken, und unter diesen einige schwerwiegende, anzumelden. Im Bestreben, das östliche Christentum in seiner von Rom getrennten Gestalt positiv zu würdigen, ist Benz an einigen Stellen zu weit ge-

gangen. So rühmt er (S. 170 ff.) « die Stärke der Orthodoxie » dermassen, dass er dabei in solche Übersteigerungen gerät, die er selbst sonst als romantisch oder schwärmerisch zu bezeichnen pflegt und berechtigter Weise bekämpft. (Wir lesen auf S. 172 beispielsweise: « Zu der Grösse der Orthodoxie gehört auch die Tatsache, dass sie allein den Gedanken der Schönheit Gottes bewahrt hat und nicht aufhört, sie in ihren Gebeten und Hymnen zu preisen »). Was wir sagen, wird auch dadurch nicht widerlegt, dass B. anschliessend auf vier traditionelle « Schwächen der Orthodoxie » hinweist. Denn, nachdem er — dem Hegelschen Schema entsprechend — These und Antithese einander gegenübergestellt hat, wird in einer « Synthese » (« Sind diese Schwächen unüberwindlich? ») abermals die geistige Kraft des östlichen Christentums in enthusiastischer Sprache (besonders S. 178) gerühmt. Ähnlich geschieht es, wo B. « orthodoxes und römisch-katholisches Verständnis des Dogmas » (S. 40 ff.) miteinander vergleicht. Sehr wertvoll ist da die Bemerkung: « Es ist allerdings schwierig, ihre — der Ostkirche — Andersartigkeit exakt zu bestimmen » (S. 44), wie das Geständnis: « Die hier vorgetragene Unterscheidung verschiedener Grundimpulse des östlich-orthodoxen und des westlichen Christentums darf nicht überspannt werden; sie darf vor allem nicht im Sinn eines ausschliesslichen Gegensatzes verstanden werden » (S. 49). Nun muss man aber sagen, dass der Verfasser — trotz des besten Willens — in seinen Ausführungen den Ost-West-Gegensatz doch überspannt. Bei fast all den Vergleichen des östlichen Christentums mit dem Katholizismus schneidet dieser sehr schlecht ab. Ja, diese Übersteigerung wird u. a., dadurch erreicht, dass der katholischen Theologie irrtümlich Lehren zugeschrieben werden, die sie nie vorgetragen hat. So lesen wir (S. 45), dass die Ostkirche nie den Anspruch erhoben habe, mit ihrer Löse- und Bindegewalt in das Reich der Verstorbenen einzugreifen; einzige Einwirkung auf das Reich der Verstorbenen sei für sie die Fürbitte geblieben. Auch nach der Lehre der katholischen Theologie — was immer Tetzel im Übereifer auf der Kanzel gesagt haben mag! — kommen Seelenmessen und andere Opfer, auch Ablässe, den Seelen der Verstorbenen nur *fürbittweise* zugute, nicht direkt durch die Petrus verliehene Schlüsselgewalt. An anderer Stelle lesen wir: « In der römisch-katholischen Mariologie ist Maria, die Gottesmutter, mit der Gestalt der göttlichen Weisheit identifiziert worden. Der Prozess der Vergöttlichung der Gottesmutter ist also hier eine Stufe weiter entwickelt worden, indem Maria mit einer göttlichen Hypostase, der Gestalt der Himmlischen Weisheit, gleichgesetzt wird » (S. 56). Jeder katholische Mariologe hält eine solche Identifikation für eine Häresie. Gerade im Kapitel « Die dogmatische Stellung der Gottesmutter » (S. 55 ff.) ist es dem Verfasser noch wenig gelungen, die eigentlichen Beweggründe der östlichen wie auch der katholischen Marienverehrung zu erfassen. Ein ganz anderes Verständnis bringt er für den Ikonenkult, die Liturgie und Eucharistie auf. Sehr anerkennenswert ist sein Urteil zu Harnacks Theorie über die « Hel-

lenisierung des Christentums » (S. 38) und zur These Sohms vom Sündenfall der alten Kirche durch Ausbildung eines Kirchenrechts (S. 59). Auch dem Traditionsprinzip gegenüber (im Gegensatz zum reformatorischen der Schrift allein) ist er aufgeschlossen. Gerade von hier aus — scheint uns — könnte B. auch zu einer positiveren Wertung des rechtlichen Denkens in der Theologie gelangen, das (S. 43 f.) von ihm doch viel zu negativ und nach einer extremen Theorie Anselms von Canterbury beurteilt wird, die innerhalb der katholischen Theologie nur ganz wenige Anhänger gefunden hat und heute längst aufgegeben ist. Bemerken wir noch, dass die Darstellung, wie sich nach Meinung des Verfassers das Papsttum ausgebildet hat, doch sehr einseitig vereinfachend ist (S. 41 f.). Auch die Zweischwertertheorie Bonifaz' VIII. (vgl. Denzinger 469) ist ungenau dargestellt: Christus habe dem Papst beide Schwerter übergeben (« Uterque ergo est in potestate Ecclesiae, spiritualis scilicet gladius et materialis. Sed is quidem pro Ecclesia, ille vero ab Ecclesia exercendus. Ille sacerdotis, is manu regum et militum, sed ad nutum et patientiam sacerdotis »). In der Frage des « filioque » sucht B. eine zwischen Ost und West versöhnliche Entscheidung (S. 52). Im Abschnitt « Die römisch-katholische Bewertung der Orthodoxie » (S. 183-184) ist fast nur die Rede von geschichtlichen und politischen Faktoren; die wesentliche, dogmatisch-theologische Beurteilung kommt zu kurz. Schliesslich lassen sich einige — bei einer Synthese vom Ausmass der vorliegenden, die überdies auf engem Raum geboten wird — fast notwendige Ungenauigkeiten aufweisen. Als Beispiel diene die Behauptung, dass im Osten die höhere theologische Ausbildung an den geistlichen Akademien den Angehörigen des Mönchsstandes vorbehalten geblieben sei (S. 65). In Russland gab es eine ganze Reihe akademisch gebildeter Weltpriester (Malinovskij, Svetlov, Akvilonov, usw. usw.). — Oder ein anderes Beispiel: Die Lebensdaten von Symeon dem Neuen Theologen (S. 87) hat Hausherr schon vor Jahren auf 949-1022 festgelegt (siehe Orientalia Christiana XII (1928), S. xc).

Wir schliessen aber mit der Feststellung, dass man überall das Bemühen des Verfassers um eine gerechte Beurteilung herausspürt.

B. Schultze, S. J.

Georg Siegmund, *Der Kampf um Gott*, Morus-Verlag, Berlin 1957, 262 Seiten, Kart. DM 11,80; Leinen DM 13,80.

Siegmund stellt an die Spitze seiner Studie ein Wort Goethes, demzufolge der « Konflikt des Unglaubens und Glaubens das eigentliche, einzigste und tiefste Thema der Welt- und Menschengeschichte » ist, « dem alle übrigen untergeordnet sind ». Diesen Kampf, der die « zwiespältig zerrissenen und einander widerstrebenden Mächte des

menschlichen Innern » offenbart, « dessen Natur sich im Wandel der Zeiten gleich bleibt » (S. 5), schildert Siegmund in der heidnischen, jüdischen und christlichen Antike und in der modernen Zeit. Er zeigt nicht nur die geschichtlichen Wendepunkte dieses Kampfes, sondern analysiert auch die seelischen Beweggründe, die den Menschen in eine der beiden Fronten, für oder wider Gott, drängen, er geht den verborgenen, inneren Grundstrebungen des Menschen nach und gibt im wahrsten Sinne des Wortes eine « Psychoanalyse des Unglaubens ».

Dabei holt der Verfasser in seiner 10 Kapitel umfassenden Darstellung weit aus. Nach einer kurzen Einführung in die gegenwärtige Lage des Glaubenskampfes beginnt die Darstellung in fernster Vergangenheit mit der Mythologie, der Religions- und Philosophiegeschichte des Altertums (mit den Titanen und Prometheus, Homer, Sokrates und Platon, den Epikuräern und der Stoa; selbst dem Buche Job ist ein Abschnitt gewidmet). Dann wird ein Kapitel eingeschaltet, das die Bedeutung der vorchristlichen wie christlichen Offenbarung für den Kampf um Gott hervorhebt. Die eigentlich geschichtlich zusammenhängende Darstellung beginnt Siegmund aber erst in der neuen Zeit. « Die metaphysische Revolte » setzt er an mit der Französischen Revolution, der er, zusammen mit ihren beiden hauptsächlichen Wegebereitern, Voltaire und Rousseau, das vierte Kapitel widmet. Kant ist wegen des tiefgehenden Zwiespalts, der sich durch sein eigenes Gottsuchen hindurchzieht und den er in das Gottsuchen der auf ihn folgenden Generationen hineingetragen hat, Gegenstand eines eigenen Kapitels. Dies, wie auch die drei folgenden Kapitel, gehören wohl zu den besten des Buches: « Kants tragische Wirkung », « Die weltanschauliche Revolution des deutschen Idealismus » (vor allem über Fichte), « Die dialektische Philosophie von Hegel und Marx » (hier auch über Feuerbach) und « Nietzsches Kunde vom 'Tode Gottes' ». Es folgt ein Kapitel über die Verschiedenheit des Glaubensniederganges in Ost und West (über die Leibeigenschaft in Russland, über Belinskij, Lenin, Tolstoj und Gorkij!). Im Schlusskapitel « Krisis » betrachtet S. das Ergebnis seiner Untersuchung: wenn « Hochmut » die eigentliche « Ursünde » (S. 239), der eigentliche Widerpart des Gottesglaubens ist, dann muss man als Anfang der Weisheit hinweisen auf die Gottesfurcht, dann rettet vor dem Unglauben nur das Opfer und die Liebe — wie diese geübt wurden von der hl. Theresia vom Kinde Jesus. S. schliesst mit dem Hinweis auf Solov'evs im Anschluss an die drei Versuchungen Christi in der Wüste entwickelte Geschichtsphilosophie.

Wie gewöhnlich in seinen Schriften, stellt S. auch in diesem Buch Anforderungen an den Leser. Es lohnt sich aber der Mühe, sich in diese Studie nachdenklich und betrachtend zu vertiefen, sie nicht nur einmal, sondern wiederholt zu lesen. Der Verfasser zeigt Zusammenhänge, vermittelt seine Beobachtungen und stellt Analysen an. Er entlarvt das maskierte Gewissen (die « conscientia larvata ») des Unglaubens und leuchtet in die verborgensten Falten des menschlichen Seelenlebens hinein.

Gewiss läst sich auch das eine oder andere gegen die Behandlung des Problems einwenden. So fällt auf, dass sich zwischen Kapitel 3 und 4 zeitlich eine Kluft von fast anderthalb Jahrtausenden auftut. Der Kampf um Gott — dies « eigentliche, einzigste und tiefste Thema der Welt- und Menschengeschichte » — geht doch durch die von S. übersprungenen Jahrhunderte weiter. Und der Leser fragt sich, wie das geschah. Findet der Kampf des Neuplatonikers Porphyrios gegen das Christentum wie der Kaiser Julians des Abtrünnigen nicht seine Fortsetzung? Giordano Bruno und Spinoza werden von S. nur beiläufig erwähnt. Verdiente ihre Stellungnahme im Kampf um Gott nicht einmal in weiterem geschichtlichen Zusammenhang untersucht zu werden? Und lässt sich nicht die « metaphysische Revolte » der Französischen Revolution zurückverfolgen bis in die Bewegungen der Rainaissance nnd des Humanismus? Vielleicht wird S. diese und ähnliche Zusammenhänge später einmal ausführlich behandeln.

Über Fichte hat S. Wahres und Tiefes gesagt. Die in Vorbereitung befindliche Neuherausgabe seiner Werke wird jedoch zeigen, ob das Urteil über den endgültigen Atheismus dieses bahnbrechenden idealistischen Philosophen vielleicht noch modifiziert werden muss. Dass der Kampf gegen Gott dem Marxismus wesentlich ist, wird klar von S. herausgearbeitet.

Zum Kapitel « Die Verschiedenheit des Glaubensniederganges in Ost und West » lassen sich, da der Verfasser hier mehr aus zweiten Quellen schöpft, auch mehr kritische Bemerkungen vorbringen wie ergänzendes Material beitragen.

Hier muss zunächst gefragt werden, ob wirklich « der Übergang vom Glauben zum Unglauben im Osten ganz anders als im Westen verlief » (S. 198). A. Maceina und W. Schubart, denen S. hier folgt, gefallen sich darin, die Gegensätze zwischen Ost und West zu übersteigern und in überspitzten Antithesen auszudrücken. Gab es wirklich in Russland keinen « Streit zwischen Glauben und Wissen » (S. 204)? Bestand nicht gerade das Anliegen der Slawophilen bis auf Berdjaev und Bulgakov und andere in der Synthese von Glauben und Wissen bei der Auseinandersetzung mit den vom Westen her eindringenden Ideen? Gab es nicht — wenigstens in den letzten vier bis fünf Jahrzehnten vor der Revolution von 1917 — an den russischen Geistlichen Akademien und in den Seminarien, in denen die Seelsorgspriester ausgebildet wurden, eine eigene apologetische Disziplin? Gab es ferner in Russland keinen « Zusammenstoss zwischen Staat und Kirche » (S. 204)? Hatte nicht gerade im 17. Jahrhundert der Zusammenstoss zwischen dem Patriarchen Nikon und der staatlichen Gewalt die Folge, dass Tausende und aber Tausende von Gläubigen sich im sogenannten « Raskol » von der offiziellen Kirche trennten, weil sie zugleich gute Patrioten und Christen bleiben wollten?

Und ist wirklich der russische Atheismus ganz anders als der westliche? Schaut man genauer zu, dann weist auch der russische Atheismus die verschiedensten Seelenstrukturen auf. Nehmen wir nur die drei Freunde Belinskij, Herzen und Bakunin. Herzen und Bakunin

werden von S. überhaupt nicht erwähnt. Herzen zeigt — nach einer kurzen jugendlich-schwärmerischen Periode — als Atheist die grösste Gleichgültigkeit allem Religiösen gegenüber. Bakunin (vgl. unsern Artikel in *Wort und Wahrheit* 3 (1948), S. 341-355, ausführlicher in *Humanitas*, Brescia, 2 (1947), S. 464-481) als kämpferischer Atheist zeigt volle Auflehnung gegen Gott; er ist eins der grössten « Lästermäuler » der Weltgeschichte. Vielleicht hat er auch Nietzsche beeinflusst (Bakunin war mit Richard Wagner befreundet). Dostoevskij wird von S. einige Male erwähnt; und man sieht auch an der Art, wie dies geschieht, dass S. seine Bedeutung im Rahmen seines Themas gebührend einschätzt. Doch hätte gerade Dostoevskij ganz anders ausgewertet werden können (wir verweisen u. a. auf Reinhard Lauth, *Die Philosophie Dostojewskis*, München 1950, besonders Teil IV: Die Metaphysik. Die negative Philosophie, S. 245-354). Auch Berdjaev, den S. nicht erwähnt, hat manches Beachtenswerte zum Thema des Kampfes um Gott beigetragen, nicht nur in seinen Schriften über die Psychologie des russischen Kommunismus, in seinem Dostoevskijbuch, sondern auch in der eigenen Ideologie, vor allem im Gottesbegriff, der alles andere als christlich ausgeglichen war.

Wenn S. schreibt: « Es ist im Grunde Nietzsches Geist, wenn Nicolai Hartmann einen ' postulatorischen Atheismus ' vertritt, Gott um der Freiheit des Menschen willen verwirft », so können wir darauf hinweisen, dass vor Nietzsche wohl kaum ein anderer einen solchen « postulatorischen Atheismus » so klar vertreten und so gotteslästerlich formuliert hat wie Michael Bakunin.

Noch ein paar kleinere Bemerkungen: im Kapitel über das Buch Job wird das gleichnamige Buch Paul Claudels zitiert; hier verdiente eines der tiefsten Lippert-Bücher Erwähnung: « Der Mensch Job redet mit Gott ». Zum Thema des dialektischen Materialismus wird Hommes hinzugezogen; aber das Standardwerk von G. A. Wetter wird nicht erwähnt.

Doch betonen wir, dass alle unsere Ausstellungen der Tatsache keinen Abbruch tun, dass wir es hier mit einer ausserordentlich tiefen und lehrreichem Untersuchung zu tun haben über die Psychologie des Unglaubens, über die Gründe, die geheimen Vorentscheidungen der Revolte, des Aufruhrs und des Kampfes gegen Gott.

B. Schultze S. J.

Ludolf Müller, *Das religionsphilosophische System Vladimir Solovjevs*, = Quellen und Untersuchungen zur Konfessionskunde der Orthodoxie. In Gemeinschaft mit Dr. Dr. Ludolf Müller, Univ.-Prof. in Kiel, und D. Kurt Aland, Univ.-Prof. in Halle-Berlin, herausgegeben von Dr. Konrad Onasch, Univ. - Dozent in Halle, Band 1, Evangelische Verlagsanstalt, Berlin 1956, 78 Seiten.

Die Untersuchung hat 6 Teile: I. Solov'ev über das Wesen der Religion. II. Solov'ev über die Gotteserkenntnis als theoretische

Grundlage der Religion. Diese zu Gott führende Erkenntnis ist eine dreifache: 1) der religiöse Glaube; 2) die religiöse Erfahrung (sei diese nun unmittelbar oder mittelbar oder habe sie das Wunder zum Gegenstand); und 3) das religiöse Denken, das von Solov'ev aufgefasst wird als Organisation und kritische Überprüfung der religiösen Erfahrung. Abschnitt III handelt über die Beugung unter Gott als praktische Grundlage der Religion, Abschnitt IV über das Leben aus dem Glauben als Verwirklichung der Religion. Ausführlicher ist in Abschnitt V die Rede von der objektiven Religion, von ihrer Notwendigkeit, Entstehung und Bedeutung; von ihrer Morphologie, d. h. ihrer Struktur und ihrem Verhältnis zum Einzelmenschen, ihrer Entwicklung und ihrem Verfall und von der Vielheit der Religionen. Ein letzter Abschnitt, VI, hat die Offenbarung Gottes im religionsgeschichtlichen Prozess zum Gegenstand, die Offenbarung der Macht, Gerechtigkeit und Liebe Gottes, was nach Solov'ev besonders deutlich wird an der religionsgeschichtlichen Stellung Christi und des Christentums. Die Darlegung schliesst mit bibliographischen Angaben: die Schriften Solov'evs werden mit Erscheinungsdatum aufgeführt und einige vom Verfasser benutzte Werke über Solov'ev hinzugefügt. Müller zitiert nach der 2., zehnbändigen russischen Ausgabe der Werke Solov'evs.

Müller sucht das religionsphilosophische System zu zeigen, das der religiösen Weltanschauung Solov'evs zugrunde liegt, ohne seine eigenen Gedanken in dies System hineinzutragen. Seine Arbeit ist entstanden « aus einer Untersuchung der Frage der Periodisierung der Philosophie Solovjevs » (S. 5). Und er ist dabei « zur Überzeugung gekommen, dass man im Denken Solovjevs zwar sehr wohl verschiedene Perioden unterscheiden kann, dass aber gerade die Religionsphilosophie von diesen Veränderungen fast nicht betroffen ist » (5). Nicht beabsichtigt M. « den Ort Solovjevs in der Geistesgeschichte des 19. Jahrhunderts genauer zu bestimmen » (6), liefert dafür aber die Unterlage. Noch auch nimmt M. sachlich zu « dem, was Solovjev sagt » (6), Stellung, ausgenommen wenige Fälle, in denen er mehr oder weniger deutlich seine Sympathie bekundet.

In der Tat ist Müllers Untersuchung, die durchweg aus erster Quelle schöpft, klar, genau und sehr gewissenhaft. Dies konnte der Rezensent feststellen, als er eine ausführliche Stellungnahme zum Inhalt des Solov'evschen religionsphilosophischen Systems ausarbeitete und dabei die überwiegende Mehrheit der von Müller beigebrachten Zitate in der 1. neunbändigen russischen Solov'evausgabe aufsuchen musste.

Ungenauigkeiten sind nur in ganz seltenen Fällen unterlaufen. Wenn z. B. Müller im Sinne Solov'evs die Gottesidee « dem Menschen eingeboren » (S. 60) nennt, so lässt sich dazu bemerken, dass nach der von Solov'ev gegebenen Erklärung dieser eigentlich keine dem Menschen angeborene Gottesidee kennt. — In der Anm. 296 muss es — statt « Exodus Kap. 6 » — heissen « Exodus Kap. 3 ».

Nur in einem Punkte hätte der Rezensent eine genauere Darlegung gewünscht: S. 9 ff. wird nicht recht klar, was Solov'ev unter « Erkenntnis des *Wesens* Gottes » versteht.

Neben der Sachlichkeit der Darstellung ist das Wohlwollen anzuerkennen, das Müller in der vorliegenden Schrift dem Werke Solov'evs entgegenbringt.

B. SCHULTZE S. J.

Guglielmo GUARIGLIA, *Il messianismo russo*, Universale Studium 47, Roma 1956, pag. 187, prezzo: L. 200.

Die vorliegende Arbeit ist eine mit bestem Erfolg verteidigte und überdies preisgekrönte Doktordissertation.

Nach einer ausführlichen Einleitung untersucht G. seinen Gegenstand in drei Teilen:

I. Das ethnische Substrat des russischen Messianismus (1. Deutungsversuche des russischen nationalen Typs; 2. Grundlagen der russischen Spiritualität; 3. charakteristische Züge der russischen Frömmigkeit).

II. Der Messianismus als Gefühl; Ursprung und geschichtliche Entwicklung (1. mystisches Gefühl und affektive Spekulation; sodann wird die russische Geschichte in vier Abschnitten auf den entstehenden Messianismus hin untersucht: 2. das « Russland Kiews » (945-1240); antilateinische und antijüdische Strömungen; 3. Russland unter der Mongolenherrschaft (1240-1448); eschatologische Tendenzen; 4. die Moskauer Kirche und die Autokephalie (1448-1721); Erfühlen des « Primates »; 5. die westlichen Einflüsse des 18. Jahrhunderts; das Gefühl wird zur Idee).

III. Der Messianismus als Ideologie (1. geistliche Wiedergeburt Russlands im 19. Jahrhundert; 2. die messianische Ideologie bei Westlern und Slawophilen; 3. Überwindung beider Strömungen [in Dostoevskij und Solov'ev]; 4. die weitere Entwicklung der messianischen Ideologie [in Fedorov, Rozanov; Florenskij, Bulgakov; Berdjaev, Meržkovskij]; 5. messianische Träume des Bolschewismus).

Zum Lobe gereichen dem Verfasser das Bestreben, ein möglichst umfangreiches Material zu sammeln und zu verarbeiten, die klare und übersichtliche Anlage und Behandlung seines Themas und nicht zuletzt der Versuch, von der Ethnologie her an die Untersuchung des russischen Messianismus heranzutreten.

Im einzelnen wäre aber — wie uns scheint — von Anfang an eine grössere Klarheit erwünscht in der Bestimmung dessen, was der Verfasser unter « Russland » (vgl. S. 62-63), « russisch », « russische Seele » u. a. versteht, und ob er diese Worte vor allem ethnologisch, geschichtlich, ideologisch oder politisch auffasst. Schliesst er z. B. unter « Russland » nur die « Kiever Rus' » der Vergangenheit mit ein

oder auch die heutige Ukraine? Ferner misst G. unseres Erachtens im ersten Teil seiner Untersuchung gewissen Autoren (z. B. W. Schubart und J. L. Seifert) eine zu grosse Bedeutung bei. Gewiss, er kritisiert, hätte aber doch — auch in der Übernahme gewisser landläufiger gefühlsmässiger und unrealistisch positiver Urteile über die russische Spiritualität und Frömmigkeit — noch zurückhaltender und kritischer sein sollen. Doch ist das merkliche Streben des Verfassers, sich ein eigenes, selbständiges Urteil zu bilden, durchaus anzuerkennen.

B. Schultze S. J.

Ioannes Italos, *Quaestiones Quodlibetales* (*'Απορίαι καὶ λύσεις*) Editio princeps von Perikles Joannou (= Studia patristica et byzantina. 4. Heft, Buch-Kunstverlag Ettal), 1956, 192 p.

Pericles Joannou, *Die Illuminationslehre des Michael Psellos und Joannes Italos* (= Studia patristica et byzantina. 3. Heft), Buch-Kunstverlag Ettal, 1956, 152 p.

Jean Italos a enseigné la philosophie à Byzance dans la seconde moitié du XI[e] siècle; de lui nous possédons encore de brefs traités sur la dialectique et sur l'art oratoire ainsi qu'un recueil de réponses à 93 différentes questions concernant la matière de son enseignement. Un procès pour hérésie, intenté contre lui, provoqua à son époque, parmi la haute société byzantine, beaucoup de remous et récemment, chez les byzantinistes un intérêt qui n'a fait jusqu'ici que grandir. Th. Uspenskij, G. Cereteli ont contribué différemment à la connaissance de Jean Italos. En 1949 nous avons publié nous mêmes une étude qui avait pour but d'exposer le contenu essentiel de son enseignement, les controverses dans lesquelles il fut impliqué ainsi que le procès qu'il encourut; les sources sur lesquelles nous nous sommes basés étaient alors en grande partie inédites.

Le Rév. Père P. Joannou, qui depuis longtemps s'est appliqué à l'étude des philosophes byzantins, nous offre par les deux publications présentes le fruit d'un travail long et pénible, mais aussi très précieux: la première édition du recueil de réponses aux 93 questions ainsi qu'une étude dont l'essentiel est consacré aux doctrines de Jean Italos.

Les deux volumes apparaissent dans la série des *Studia Patristica et Byzantina*, cahiers 3 et 4. On ne peut que féliciter le Rév. P. Johannes M. Hoeck O. S. B., abbé d'Ettal, directeur et éditeur, pour le sérieux des travaux publiés autant que pour l'impeccable présentation typographique.

L'édition des *Quaestiones Quodlibetales* est faite sur la base du *cod. Marcianus graec.* 265 du XIII[e] s. Outre le texte des 93 questions sont édités en appendice les deux brefs traités: *Περὶ εἰκόνων* et *Περὶ τῶν δύο φύσεων* (Sur les deux natures du Christ). Relevons l'*index*

verborum qui est un vrai dictionnaire de la terminologie philosophique de Jean Italos.

Selon l'Auteur, Jean Italos serait le fils d'un de ces mercenaires normands que le pape Benoît VIII groupa dans le château de Garigliano, après la défaite de Melo en 1018. Franco-normand d'origine, c'est par des maîtres occidentaux qu'il aurait été initié à l'art de la dialectique et aux problèmes des universaux. Sa façon positive de traiter les questions de philosophie assurèrent son succès et lui valurent après le départ de Psellos, en 1055, le titre de « Consul des philosophes ».

Ami des Doucas, il aurait, après l'avènement d'Alexis Comnène suivi le parti de Marie d'Alanie et de son fils Constantin. La campagne de Robert Guiscard, qui se proclamait lui aussi champion du jeune Constantin, aurait rendu politiquement suspect le franco-normand Italos. Pour s'en débarrasser, Alexis lui aurait intenté un procès de caractère apparemment religieux, mais commandé en fait par des fins politiques.

Suit l'exposé de ce que, d'un terme trop courant peut-être mais, croyons-nous, exact et plus simple, nous appellerions la Philosophie de Jean Italos. Nous y rencontrons, en effet, les thèmes qui forment d'habitude l'objet des traités de philosophie: le monde et son origine, la matière; l'âme humaine, sa nature, son rapport au corps; le problème de la connaissance, les universaux. L'Auteur complète l'enseignement d'Italos par des textes de Michel Psellos qui fut son maître pendant quelque temps.

Nous ne pouvons pas suivre l'Auteur dans le détail de son exposé. Relevons surtout les pages 39-63, Die Welt als Schöpfung, consacrées à la notion de création et au rapport entre l'univers et son premier principe.

Ce que le P. Joannou tient à mettre en relief c'est le caractère spécifiquement chrétien de la philosophie de Jean Italos et de Michel Psellos. Tout en se servant d'un langage néoplatonicien, qui pourrait donner le change aux moins avertis, leur pensée reste en réalité chrétienne. Les accusations auxquelles Jean Italos, en particulier, fut en butte et les appréhensions de caractère religieux provoquées par ses écrits sont dues à l'animosité et à l'ignorance de ses adversaires. Philosophes chrétiens, se rattachant à une tradition philosophique chrétienne, telle est mieux que tout autre la définition qui convient à Michel Psellos et à Jean Italos.

Dans tous ses détails, le livre du P. Joannou témoigne d'une étude patiente et approfondie des textes en même temps que d'un effort d'érudition pour illustrer la personnalité d'Italos et saisir pleinement le sens de sa doctrine. Les termes et les notions philosophiques sont soigneusement définies tandis que citations et réminiscences d'anciens philosophes ou des Pères, susceptibles d'en éclairer le sens, sont diligemment rapportées.

Toutefois, soit par désir d'une plus grande unité, soit pour mettre mieux en valeur la pensée de Jean Italos, le P. Joannou nous la présente dans une élaboration et avec des développements, qui légi-

times peut-être au point de vue logique, mais de caractère personnel, nous semblent dépasser la portée des textes.

Ainsi faut-il, à notre avis, tenir compte du fait que les écrits d'Italos sont, dans leur très grande majorité, des leçons ou des explications sur la logique d'Aristote ou sur Platon vu à travers les néoplatoniciens, étroitement rattachées au texte de commentateurs plus anciens: Ammonius, Porphyre, etc. Or, il n'est rien d'aussi délicat que de reconstruire un système philosophique sur la base de textes qui sont essentiellement des commentaires. Aussi, replacés dans ce contexte qui est le leur, les énoncés d'Italos présentent des perspectives qui, sans être banales, sont plus modestes, surtout de caractère plus fragmentaire et plus éclectique que ne le laisserait croire l'exposé du P. Joannou. Ainsi, quoique la doctrine de la *πρόοδος* et de l'illumination qui lui est complémentaire, aient une grande part dans la pensée de Jean Italos, il nous semble certain, et ses explications sur les universaux le prouvent suffisamment, que dans la théorie de la connaissance, le philosophe byzantin suit tout simplement Aristote et sa doctrine de l'abstraction qui s'adapte mal à un système basé sur l'illumination.

D'ailleurs, les passages cités par l'Auteur [1] pour attribuer au *νοῦς* la connaissance intuitive des *logoi* proviennent de contextes différents qui ne permettent pas de conclusion quant à ce qui a pu être la conviction personnelle d'Italos. Ainsi p. ex. dans les *Quaest. Quodl.* pag. 1 l. 16, il s'agit d'une comparaison que le maître pouvait emprunter à un système comme à un autre; à page 110 l. 35 la question toute entière est un exposé des thèses néoplatoniciennes sur l'être, le *νοῦς*, l'âme; il n'y est pas question du *νοῦς* particulier des individus, mais de l'hypostase; Italos met expressément ces spéculations sur le compte des philosophes payens desquels il se distance; le texte à p. 31 l. 15 qui traite explicitement de la connaissance, est de caractère aristotélicien; les fonctions et les attributs du *νοῦς* ne sont nullement ceux d'une intuition des *logoi*, mais correspondent au rôle des premiers principes qui, à cause de leur évidence première et immédiate. servent de point de départ aux fonctions discursives de la *dianoia*.

Pour une raison analogue, nous croyons qu'il aurait mieux valu traiter séparément Jean Italos et Michel Psellos. Malgré l'intérêt envers la philosophie antique qui, à notre avis, leur est commun, il existe une trop grande différence entre les connaissances peut-on dire exclusivement philosophiques d'Italos et la vaste érudition littéraire, patristique et théologique de Psellos. Dans l'exposé de notions philosophiques telles que l'acte et la puissance, la matière et la forme, pour résoudre des questions théologiques, Italos a poussé plus loin que Psellos, mais ce dernier a saisi bien mieux le problème soulevé, pour un chrétien, tant par les lettres humaines que par la philosophie en rapport avec le dogme, problèmes dont Italos ne semble pas avoir

[1] Die Illuminationslehre... pag. 116-119.

suffisamment mesuré la gravité; c'est même cela peut-être qui explique ses déboires.

Jean Italos est essentiellement un philosophe chrétien. Telle est non seulement, une des conclusions mais aussi la conviction qui a conduit le travail du P. Joannou.

Loin de nous l'idée de nous associer aux accusateurs du philosophe byzantin, mais il ne nous semble pas que l'on puisse lui reconnaître comme note distinctive le caractère spécifiquement chrétien de sa philosophie. La doctrine chrétienne l'a preservé certes des erreurs du paganisme et le dogme lui a offert plus d'une occasion de faire bon emploi de notions et de principes philosophiques acquis ailleurs c. à. d. auprès des maîtres de la pensée grecque. Ce sont eux, en effet, qui ont été l'objet principal de son intérêt. L'index des noms et des citations des *Quaestiones Quodlibetales*, rédigé avec beaucoup d'érudition par le P. Joannou, prouve que la source principale des connaissances de notre philosophe sont Aristote et ses commentateurs classiques, Platon, Porphyre, Proclus; et cette constatation ne fait que confirmer le témoignage d'Anne Comnène (1). Les nombreuses références à S. Jean Damascène, alléguées par l'Auteur, sont pour la plupart des parallèles dus à l'emploi de la même source.

Il en est de même du contenu des écrits d'Italos dont l'objet principal sont les éléments de la philosophie antique. Sa foi ne l'a pas empêché d'exposer, ne fut ce qu'à titre de commentaire, mais avec le plus vif intérêt, non seulement les éléments neutres de la logique, mais aussi les spéculations « impies » des anciens sur le démiurge, l'âme du monde, etc.; encore faut-il tenir compte du fait que les textes les plus compromettants ne nous sont pas parvenus.

Le P. Joannou nous avertit avec raison que malgré leur langage néoplatonicien, la pensée de Psellos et d'Italos reste chrétienne. Or, précisément ce langage apparemment equivoque auquel on pourrait ajouter les rapprochements opérés par les deux philosophes entre des réalités chrétiennes et certains éléments de la spéculation néoplatonicienne (2) sont dus non pas au besoin de termes pour exprimer le dogme, mais à l'engouement pour la philosophie antique; on aimait employer ses expressions, et l'on espérait lui obtenir droit de cité, en laissant croire que son contenu, au moins en partie, était malgré tout proche des vérités chrétiennes.

L'Auteur met le procès d'Italos en rapport avec la lutte dynastique entre Alexis Comnène et le parti de Marie d'Alanie. C'est une hypothèse basée sur d'autres hypothèses notamment que Italos fut d'origine normande, qu'il ait été précédemment en rapport avec Robert Guiscard (3). Contre elles il y a l'existence, documentée à partir

(1) Anne Comnène, *Alex.* V, 9, ed. Reiff. I, 262-263.

(2) Par ex. Johannis Itali *Quaest. Quodlibetales* p. 91_{1-11}.

(3) Ces hypothèses n'ont en leur faveur que de bien faibles indices. Il ne résulte nulle part que la mission confiée à Italos à Durazzo fut de se mettre en rapport avec Robert Guiscard. Peut-être même

de la seconde moitié du XIe s., d'une controverse aiguë dans laquelle Psellos prétend défendre la culture grecque tandis que ses adversaires l'accusent de promouvoir « l'impiété hellénique » (1). Dans son éloge d'Italos, Psellos parle de lui comme d'un allié (2) tandis que, dès 1077, la rumeur publique croit reconnaître dans son enseignement le contenu des neuf chapitres que l'on venait de condamner (3). Avec ces témoignages indépendants et qui précèdent le règne d'Alexis Comnène, concordent tant la suite des événements rapportés par Anne Comnène, que les actes du procès dans lequel Italos se montre d'une part tout disposé à accepter les corrections des juges à sa profession de foi, mais refuse catégoriquement de rejeter le contenu des dix chefs présentés par Kaspakes et qui étaient, disent les actes, « pleins de l'impiété héllénique ». La fermeté avec laquelle Alexis intervint, s'explique parfaitement si l'on tient compte de l'importance que cet empereur a toujours attribué à l'unité de foi dans l'empire.

Ainsi, Italos a été la victime non pas de la politique, mais d'une violente controverse autour d'un phénomène culturel qui a tous les caractères de l'humanisme naissant, et qui par sa nouveauté même troublait les esprits. Comme nous le faisions déjà remarquer dans notre étude, la situation est très bien rendue par l'auteur du

. . . .

s'agissait-il de traiter avec Grégoire VII qui fut en correspondance avec Michel VII, contre Robert Guiscard. Cela expliquerait pourquoi, se voyant soupçonné, Italos se soit enfui jusqu'à Rome.

Les expressions employées par le philosophe byzantin dans sa profession de foi, concordent en ce qui concerne le culte des images avec les termes employés par Psellos dans la profession de foi qu'il dut remettre en sa propre défense à Constantin Monomaque.

Italos

εἶπε γὰρ αὐτὸς λατρεύειν τὴν εἰκόνα τοῦ σαρκωθέντος υἱοῦ τοῦ Θεοῦ οὐ ταῖς σκιαῖς ἐμμένων ἀλλ' ἐπὶ τὸ πρωτότυπον τὴν τιμὴν ἀναφέρων. (Cfr. Journal de l'Institut Archéologique russe à Constantinople, II (1897) p. 54_{15-55}).

Psellos

Προσκυνῶ καὶ λατρεύω τῇ εἰκόνι τοῦ σαρκωθέντος Υἱοῦ τοῦ Θεοῦ... οὐκ ἐμμένων αὐταῖς ταῖς σκιαῖς ἀλλ' εἰς τὸ πρωτότυπον ἀναφέρων τὴν ὁμοιότητα. (Cfr. Vat. graec. 840 f. 7 v).

Contrairement à la thèse carolingienne qui refusait le culte aux images, le tribunal ecclésiastique trouva qu'Italos péchait par excès en employant le mot *λατρεύειν*.

(1) P. STEPHANOU S. I., *Jean Italos philosophe et humaniste*. Roma 1949, p. 24-38.

(2) M. PSELLI *Scripta minora*, I, 51_{17}-52. *Τὴν δὲ τῶν Ἑλλήνων σοφίαν προθέμενος ἐπαινεῖν (ὁ Ἰταλὸς)...*

(3) Dans le Vat. Graec. 837 les neuf chapitres sont précédés du titre *Τὰ ἐννέα κεφάλαια ταῦτα ἐφημίζοντο διδάσκειν τὸν Ἰταλὸν Ἰωάννην τὸν φιλόσοφον τους αὐτοῦ φοιτητὰς καὶ ἀναθεματίσθησαν παρὰ τῆς ἱερᾶς συνόδου ἰνδ. ιε'.*

Timarion qui nous présente, dans l'Adès, Jean Italos s'efforçant de se faire recevoir dans le groupe des anciens philosophes et Pythagore qui l'apostrophe ainsi: « Tout en étant revêtu de l'habit des galiléens, de cette tunique qu'eux déclarent divine et céleste c. à. d. du baptême, tu prétends, canaille, être reçu ainsi parmi nous qui avons vécu dans la science et la sagesse de la raison; allons! ou bien tu te débarrasse de ce vêtement, ou bien tu t'éloignes de notre groupe ». « Mais, ajoute *Timarion*, lui ne voulait pas se défaire de son habit » (1).

Tenir à son baptême n'était pas une exception à Byzance au XIe s., mais prétendre malgré cela s'associer aux hommes qui n'avaient connu que la sagesse antique, offrait bien de quoi étonner les contemporains et marquait le début d'un courant culturel nouveau.

Malgré les réserves que nous venons d'exprimer et l'interprétation différente que nous donnons des événements, l'œuvre du P. Joannou doit être considérée une des contributions les plus précieuses à la connaissance de la philosophie byzantine.

P. Stephanou, S. J.

Patristica, Ascetica

H. A. Wolfson, *The Philosophy of the Church Fathers.* Vol. I, *Faith, Trinity, Incarnation,* Cambridge, Masschusetts 1956. 10 dolls.

Il prof. Wolfson notissimo per i suoi studi intorno a Filone e dotato di una vasta conoscenza delle fonti rabbiniche, cristiane e profane dell'antichità classica ha intrapreso in questo libro uno studio di immensa portata e perciò anche sommamente difficile. Si tratta niente meno che di ricercare il substrato filosofico della teologia patristica in tutta la sua ampiezza, un tema sul quale gli studi si accumulano in tale misura che forse la sua trattazione adeguata eccede le possibilità di un solo uomo. L'autore vi si è lanciato da solo fornito di una copiosa conoscenza delle fonti che però forse non è sufficiente per tanta impresa e di una erudizione bibliografica che presenta delle volte gravi lacune e uno scarso aggiornamento.

Nelle 635 pagine bellamente stampate di questo primo volume il W. distingue tre parti dedicate rispettivamente ai problemi della fede e della ragione, della Trinità e dell'Incarnazione. La prima, che è per me la parte più notevole del libro, studia in maniera magistrale l'influsso di Filone sul metodo allegoristico adoperato dai Padri specialmente alessandrini nell'esegesi dell'Antico Testamento, esteso poi anche a quello Nuovo, come anche sulle idee dei primi esegeti cristiani intorno all'autorità e ispirazione della Bibbia. Interessante e ge-

(1) A. Ellissen, *Analekten der mittel- und neugriechische Litteratur,* IV, Leipzig 1860, p. 88.

neralmente ben impostato è anche lo studio sulla doppia fede, semplice e filosofica, ammessa da Clemente alessandrino, da Agostino e da altri ancora.

Alcune riserve. Non vedo l'accettabilità di un influsso di Filone su s. Paolo, dal W. ritenuto probabile (p. 9), e quindi mi sembrano meno legittimi quegli accostamenti fra i due autori sul metodo non-letterale nell'interpretazione della Scrittura (p. 24). Perchè poi (v. gr. p. 47) non si risale alle teorie platoniche che stanno anche alla base delle teorie di Filone sui diversi sensi della Bibbia? Ritengo dubbio che s. Girolamo (pp. 65-7) abbia ammesso un triplice senso nella Scrittura. Forse il W. non distingue abbastanza fra senso allegorico del testo e fatti allegorici. Quando poi si conferma la dottrina dei Padri sull'ispirazione della Bibbia (pp. 91-92) si potevano addurre testimonianze più abbondanti e chiare, v. gr. Giustino, Dial. 7, Apol, 1,32.54; Atenagora, Legat. 7.9; Teofilo Ant., Ad Autol. 1,14; 2,9 ecc. Sarebbe poi stato conveniente citare Origene e Clemente secondo il *Corpus* di Berlino e non soltanto secondo la PG di Migne.

La seconda parte dedicata alla Trinità è per me molto deficente e pervasa da criteri razionalistici. Con esegesi arbitraria si cerca di togliere forza alle formole trinitarie dei primi anni cristiani come quella della formola del battesimo (pp. 143 ss) in merito alla quale si citano scritti talmudici che sono però posteriori e si vuol costruire (p. 147) senza nessuna base documentaria una formola dualistica battesimale che sarebbe il secondo anello dopo la formola monistica alla quale alluderebbero gli Atti. Resta però che in questi non si dà una formola ma si fa riferimento alla fede nella messianità di Gesù, mentre quella trinitaria in bocca a Gesù ha tutti i caratteri di una vera formola. Mi sembrano anche inutili gli sforzi per svuotare di un contenuto trinitario la salutazione paolina della II Cor., 13, 14. Costruendo su una base troppo ristretta di testi e adoperando ancora delle interpretazioni non convincenti il W. arriva alle seguenti conclusioni: Secondo Paolo la Trinità consta di Dio+Spirito+corpo di Gesù risuscitato (cap. VIII). Paolo avrebbe potuto affermare: Lo Spirito concepì un uomo, invece di dire: Lo Spirito [secondo nella Trinità] si fece uomo (cap. IX). Neanche per s. Giovanni preesisteva lo Spirito. Soltanto gli Apologisti cominciano a distinguere fra il preesistente Logos e lo Spirito Santo (cap. X). Non è qui il luogo di entrare in discussione su questi punti. Nel bel libro di J. Lebreton, *Les origines du dogme de la Trinité*, che il W. non ha mai citato e che tuttavia segnala un progresso scientifico non raggiunto in questa materia dal nostro libro. possono leggersi testi e riflessioni che svalorano le affermazioni del W. al quale sarebbe stato anche utilissima la appendice del Lebreton in cui viene paragonato il Logos di Filone con quello di s. Giovanni.

Con la terza parte, sull'Incarnazione, entriamo di nuovo in un campo dove gli studi del W. apportano positivi progressi. Vero è

che nella sua spiegabile cura di rilevare gli influssi di Filone anche su questo mistero a lui ignoto si esce in questa esagerata affermazione: « Philosophically the incarnate Logos of Christianity is analogous to the immanente Logos of Philo ». Credo invece che il W. abbia ragione nel rilevare l'aristotelismo di quelle formole con cui molti Padri greci hanno descritto l'incarnazione (p. 398) e nell'interpretazione del pensiero nestoriano anche secondo lui discrepante dalla dottrina ortodossa della Chiesa.

La parte IV dal titolo: « Gli anatematizzati » studia gli aspetti filosofici del gnosticismo e di altre eresie illustrandoli con acutezza di indagine e con un accostamento anche di fonti semitiche che è veramente opportuno.

Il giudizio che si merita la ponderosa opera del Wolfson è che si tratta di uno studio molto pregevole scritto con uno stile chiaro e in un ordine diafano. Penso però che esso sia incompleto, disiguale e non libero da certi pregiudizi che intralciano una visione del tutto oggettiva.

IGNAZIO ORTIZ DE URBINA S. I.

Dionigi AREOPAGITA, *Le Opere*. Versione e interpretazione di Enrico TUROLLA. Padova, Cedam. Casa editrice Antonio Milani; 1956; prix 3.000 L.it.

Une traduction; une introduction générale, p. 11-44; des introductions particulières à chacune des œuvres dionysiennes, p. 47-49, 111-113, 191-193, 303-305, 317-318. Le tout précédé d'une *Avvertenza*, p. 7-9. Celle-ci nous apprend: que Denys n'avait encore jamais été traduit en italien; que, «per imponente questione di atetesi» (= ἀθέτησις), on a cessé de lire le Corpus areopagiticum, pour s'acharner sur la question d'auteur; que, cependant, les cinq « operette » dionysiennes valent en elles-mêmes par leur « altezza di speculazione e quindi religiosità, espressa *platonico more* »; que « une expérience platonicienne intense porte naturellement et docilement au Christ ». Et nous sommes d'accord: de saint Justin à Nietzsche cela se vérifie pas mal de fois, en sens positif ou en sens négatif.

E. Turolla a fait ses preuves comme traducteur: il connaît à merveille le grec et sa propre langue italienne, toute pénétrée d'hellénisme dans son vocabulaire (pour italianiser un mot grec, il suffit de le transcrire; cfr. atetesi ci-dessus, ou iperuranio), par sa liberté à forger des mots qui, sans être dans aucun dictionnaire, se comprennent tout de suite (indiamento, immillarsi etc....), et surtout par la souplesse de sa syntaxe. Par surcroît, il y a ce principe: « Le texte original est difficile, synthétique et raccourci. La traduction *doit* donc elle aussi reproduire ce caractère. Il y a une infidélité de ton qui est aussi grave que l'infidelité littérale, et il y a des erreurs de ton comme il y a dans une traduction des erreurs de sens. Soit dit en pensant à une récente traduction française... ».

Pour la question d'auteur, E. Turolla discute assez longuement l'hypothèse d'E. Honigmann: identification du pseudo-Denys avec Pierre l'Ibérien, sans faire aucune allusion aux érudits (ils sont au moins quatre) qui l'ont précédé dans cette opposition. Signe d'un penchant que nous constaterons encore.

Après cela, p. 26 ss., viennent des « arguments positifs »: l'apophatisme de Denys est déjà dans Platon, et même « provenait d'une lointaine antiquité ». Point n'est besoin par conséquent de Proclus pour expliquer Denys. Les rapports de l'un à l'autre admis, l'antériorité de Proclus n'est pas démontrée: « rites, liturgie, doctrine, nous reportent résolument plus en arrière ».

Suivent des preuves que nous ne saurions examiner toutes. En voici une, la première: Denys ne connaît pas la formule de l'*ὁμοούσιος*, tandis qu'il emploie fréquemment *ὑπερούσιος* (p. 29): « La parola a un'analisi, limitata alla prima parte del *corpus dionysianum*, dà i seguenti risultati: *Ger. Cel.* 9 volte; *Ger. Eccl.* 0 volte; *Circa i divini nomi* (Cap. I, II, III) 29 volte ». Les *Indices pseudo-dionysiani* de A. van den Daele, Louvain 1941, donnent *Cæl. Hier.* 23 fois, *Eccl. Hier.* 6 fois, *Div. Nom.* chapp. I, II, III, 35 fois. Peu importe, mais pourquoi refaire le travail d'autrui?

« Hypérousios, c'est-à-dire supérieur à l'être, est pour notre auteur la sainte Triade; Homoousios est, au contraire, la sainte Triade (l'auteur ne connaît pas cet adjectif, fréquent cependant dans les effusions d'hymnes riches en attributs) pour laquelle l'être est equamente diffuso a parità di grado. Il semble impossible, disions-nous, qu'au VIe siècle une telle formulation soit complètement ignorée » (p. 306, note à col. 997 a). P. 29: « A la place de homoousios Denys emploie une formule hypérousios qui est nettement le contraire de celle sanctionnée par le concile de Nicée; et non seulement il emploie la formule, mais en harmonie avec elle, il expose una doctrine de l'Un, supérieur à l'être (voilà la raison pourquoi la Trinité sacrée est dite hypérousios, elle que Nicée déclare égale à l'être en parité d'essence entre les personnes). Cela admis, deux conséquences sont possibles: ou bien Denys vit au VIe siècle, et alors il est un hérétique et un rebelle (non seulement faussaire, mais encore hérétique) et alors le pape Martin aurait importé en Occident des œuvres hérétiques; ou bien Denys suit une doctrine non encore spécifiée et le fait qu'il en parle est dû à ceci: il est antérieur au concile, et l'auteur reflète une condition réelle, non pas simulée, de son temps ».

Seulement, hypérousios, comparatif de supériorité, déclare la transcendance de la Sainte Trinité sur tout ce qui n'est pas elle, et ne contredit pas le moins du monde homoousios, comparatif de parité, affirmant l'égalité des personnes divines entre elles. Quant à l'absence de homoousios chez Denys, assurément est-il impossible qu'au VIe siècle « une telle formulation soit complètement ignorée ». Mais au VIe siècle on n'ignorait pas non plus que homoousios était ignoré au temps du vrai Denys l'Aréopagite, et encore fortement discuté des siècles après. Quelqu'un qui connaissait par exemple le *De Decretis Nicaenae*

Synodi de saint Athanase, *se devait* d'ignorer le terme ὁμοούσιος, s'il voulait passer pour avoir écrit avant 325. Le style du pseudo-Denys est un style *voulu*, aussi bien dans ce qu'il prodigue que dans ce qu'il évite; quelles circonstances réelles de temps rendent compte par exemple de ce fait que le mot *évangile* ne se rencontre chez lui que trois fois, celui d'*Ecriture* (γραφή) cinq fois, et celui de *logia* 178 fois?

Ir. Hausherr, S. I.

B. Studer, O. S. B., *Die theologische Arbeitsweise des Johannes von Damaskus*. Studia patristica et byzantina Ht. 2, Buch-Kunstverlag Ettal, Ettal 1956, pp. xviii-141.

Questo volume forma il 2 Quaderno degli Studia Patristica e Byzantina, editi da M. Hoeck, Abbate del Monastero Benedettino di Ettal in collaborazione con gli Istituti Bizantini di Scheyern ed Ettal. In esso il dotto benedettino di Engelbert P. Basilio Studer, dopo una breve introduzione sulla vita e le opere di S. Giovanni Damasceno (pp. 7-30), illustra lo scopo dello scrittore, il quale nel redigere i suoi scritti aveva presente il circolo dei suoi lettori ed auditori, formato da semplici fedeli e dai monaci, ai quali offre gli insegnamenti della perfezione cristiana, l'esposizione dei dogmi della fede, e la refutazione degli errori serpeggianti al suo tempo (pp. 31-56). In seguito, negli ultimi tre capitoli, fa l'analisi delle fonti alle quali attinge il Dottore di Damasco, e cioè in primo luogo l'autorità della Tradizione ecclesiastica (pp. 57-75), i libri della Sacra Scrittura e dei Santi Padri (pp. 76-101) e la filosofia, che il Damasceno riceve direttamente dai Padri e dagli scrittori cristiani antichi, cosicchè non deve meravigliarci se accanto all'aristotelismo troviamo molti elementi tolti allo stoicismo e al neoplatonismo (pp. 102-125). S. vi aggiunge ancora una concisa ricapitolazione sul valore e sull'influsso del sistema adoperato dal Damasceno (pp. 126-134)

Chi leggerà attentamente queste pagine non potrà non riconoscere che esse sono frutto di una lettura assidua ed attentissima del Damasceno (basta aprire a caso il libro per constatare che lo S. conferma ogni suo asserto con numerose citazioni), e della consultazione dei lavori precedenti, raccolti nella Bibliografia (pp. vii-xvi) ed apoperati nelle note, delle volte per discuterne le opinioni, ma spesso anche per rimettere ad essi il lettore.

Forse in ciò lo S., troppo sollecito di non ripetere quel che altri hanno già detto sul suo argomento, eccede alcune volte. Il lettore desidererebbe un quadro più completo del pensiero contemporaneo al Damasceno, che spiegasse perchè il Santo Dottore lotta contro gli eretici nestoriani, monofisiti, ecc. Quali sono gli avversari del Damasceno? gli antichi primi eresiarchi? altri scrittori del s. VII? Le poche notizie delle pp. 8-10 non bastano a spiegare l'abbondante letteratura polemica del Dama-

sceno. Le stesse lacune, che il lettore dovrà riempire da sè, si avvertono in altri argomenti del presente lavoro, ad es. nell'elenco dei Padri usati dal Damasceno (pp. 90-92). Data la loro importanza nell'opera damascenica, non sarebbe stata fuor di posto una trattazione più esaustiva e completa.

In generale, il pensiero dello S. è chiaro. Soltanto quà e là si avvertono delle oscurità e delle fluttuazioni, in argomenti più delicati o più dibattuti tra gli autori precedenti.

Per darne alcuni esempi, vedasi la sua dichiarazione sulla Tradizione della Chiesa secondo il Damasceno. Quale è il contenuto della « Tradizione » non scritta? vi si estende al dogma? L'autore non si esprime con chiarezza (p. 60). Ancora più vago rimane il termine « Chiesa ». Si tratta della Chiesa ierarchica vera, sotto il Romano Pontefice? Lo S. si accontenta nel testo (p. 65) col dire che la questione non esercita un'influsso determinante negli scritti del Damasceno. Poi, in due note (pp. 65-66) adduce diversi pareri sull'argomento; anzi, suggerisce un certo parallelismo sulla posizione del Damasceno e quella dei primi Monofisiti.

Quale sia il suo giudizio d'insieme sul Dottore di Damasco lo S. ce lo dice alla fine del suo lavoro. Rispondendo alla domanda fondamentale: il Damasceno è un compilatore, ovvero uno scrittore originale? accetta la prima opinione (p. 134). Forse non tutti i suoi lettori saranno dello stesso parere. Il continuo accorrere agli antichi, fatto già conosciuto e messo di nuovo in luce dallo S., non toglie l'originalità. Può essere originale un'architetto del 600, benchè adoperi per le sue costruzioni i marmi dell'età antica. Secondo il mio parere il Damasceno, così come ha realizzata un'opera originale nelle sue omelie sulle Immagini, così anche conserva una sua spiccata originalità in altri scritti, e nominatamente nelle *Capita theologica.*

MAURIZIO GORDILLO, S. I.

Walter J. BURGHARDT, S. J., *The Image of God in Man according to Cyril of Alexandria* (Studies in Christian Antiquity, ed. by J. Quasten, n. 14), Woodstock College Press, 1957; XVI + 194 pages; price 3 dolls.

The theme of God's image in man has in the last few years become a favourite subject of patristic theology. Indeed, after the complete study of Origen produced by H. Crouzel one might have thought that it was by now exhausted. However, this present book will be read with interest by all who occupy themselves with this subject.

Cyril of Alexandria is, without doubt, one of the best theologians among the Fathers. Because he makes the Incarnate Word the centre of his system, all his thought and the expression of it in philosophical terms are completely cast in a Christian mould. It does not surprise

us then that he sees the formal aspect of God's image in man not so much in reason, freedom or dominion, as in sanctification – the partaking by man in the Holy Spirit, which is the fruit of the Incarnation. Unfortunately, however, Cyril does not always seem to be as coherent as we might have expected. Despite the author's attempt at explaining it, his concept of sanctification, in respect of this question of the image of God in man, is incomplete. It fails to reconcile certain seeming contradictions in single aspects of God's image in us: e. g. Christ accepted the whole person of man so that He could sanctify us: on the other hand, the image of God is not in the body but in the soul, and despite this fact the body partakes of God's immortality.

We are indebted to the author not only for gathering the texts together, but also for comparing them with earlier tradition, so that we are enabled to estimate what part of Cyril's thought he had taken over from the past.

After reading this book, one is inclined to conclude that the theme of God's image in man, though it is of frequent occurrence in the writings of the Fathers, is not, all the same, so important as to be the centre of their theological thought. At any rate, that is true of Cyril of Alexandria. Which is not the same thing as to say that Fr. Burghardt's work will not prove very valuable to the student. Indeed it deserves an honourable place among other studies of the same kind, such as those of Struker, Peterson, Mayer, Leys, Crouzel etc.

T. Špidlík, S. I.

Tertullien, *Traité de la Prescription contre les Hérétiques.* Introduction, texte critique, et notes de R. F. Refoulé, O. P., traduction de P. de Labriolle (= Sources chrétiennes, n. 46). Paris, Éd. du Cerf, 1957, 168 p., 870 frs.

Le *De praescriptione haereticorum*, « le plus achevé, le plus caractéristique et le plus valable des écrits de Tertullien » (J. Quasten), parut en français à Paris en 1852, dans la traduction de A. Genoude, aujourd'hui introuvable. L'élégante traduction, due à Pierre de Labriolle, publiée dans la collection « Textes et Documents » dirigée par H. Hemmer et P. Lejay, Paris, 1907, est épuisée depuis de nombreuses années. Le présent volume de « Sources chrétiennes », soigneusement préparé par le R. P. Refoulé, reproduit, avec quelques corrections, le texte de E. Kroymann paru en 1942 dans le Corpus de Vienne. La traduction reste celle qui fut proposée jadis par Pierre de Labriolle dans la collection de Hemmer et Lejay; cependant dans quelques cas elle a été retouchée, « soit pour l'harmoniser avec le texte latin..., soit pour tenir compte des travaux récents sur la langue et le style de Tertullien, soit même pour serrer davantage la construction latine » (p. 81). L'introduction contient un exposé systématique sur l'argument du livre avec de nombreuses références bibliographiques.

T. Špidlík, S. I.

S. Tyszkiewicz, S. J. et Dom Th. Belpaire, O. S. B., *Ascètes Russes, Écrits d'ascètes russes*, Les Éditions du Soleil Levant, Namur, 1957; 190 p.

L'intérêt pour la vie spirituelle en Russie croît de nos jours de plus en plus. Nous avons vu apparaître dans les dernières années plusieurs articles et livres sur ce sujet. On parle des saints russes, de leur doctrine spirituelle, mais en dehors des experts qui connaissent la langue et qui ont le bonheur de trouver les vieilles éditions parues avant la première guerre mondiale, ces écrits restent un livre fermé pour le grand public. Pour suppléer à cette lacune, le professeur Fedotov publia en 1948 un florilège: *A Treasury of Russian Spirituality* (New York), naturellement sans aucune prétention d'être complet et suffisant. Maintenant le P. Tyszkiewicz, S. J., avec l'aide de Dom Belpaire, O. S. B., présente dans cette collection en langue francaise, un autre florilège qui ne répète pas les textes, contenus dans le recueil de Fedotov, ni, en général, les mêmes auteurs. Nous lisons ici des passages intéressants de Dimitri de Rostov, de Tikhon Zadonsky, de Nazaire et Agapit de Valaam, de Séraphim de Sarov, des startsy Zosime et Georges le Reclus, de l'archimandrite Macaire, de Parthène de Kiev, de Théophane le Reclus, des startsy d'Optina et de Jean de Cronstadt. Pour les Russes le P. Tyszkiewicz a publié autrefois de petites collections russes sur la prière et sur l'Eucharistie. Cette fois il destine aux lecteurs occidentaux ce livre de caractère divulgatif qui fera connaître, respecter et aimer ces saints: condition essentielle au travail de l'union (p. 15).

T. Špidlík S. J.

Dom Olivier Rousseau, *Monachisme et Vie religieuse d'après l'ancienne tradition de l'Église*, (= Collection Irénikon, N. S. 7). Chevetogne, 1957; 174 p. 500 Fr. fr.

« La vie monastique primitive, vraie source de tous les monachismes, attire à soi plus que jamais, et se manifeste, sinon comme un modèle à imiter, au moins comme l'idéal vers lequel il faut tendre pour rendre à toute vie religieuse son authentique vigueur. C'est bien à point nommé, en vue de ce ressourcement, que de nombreuses publications ont paru presque en même temps ces dernières années concernant le monachisme du désert ... » (p. 8).

Ce « retour aux sources » n'est pas seulement un élément de renouveau dans la théologie, dans le domaine purement théorique. Les pères spirituels, les prédicateurs et les écrivains, s'adressant aux religieux, très souvent se sont plu à ramasser de beaux exemples et de beaux textes dans les écrits des Pères. C'est surtout ce fait qui a garanti le succès de livres fameux, comme celui de Scaramelli et de Rodriguez.

De nos jours, où l'étude de la spiritualité primitive est plus approfondie, on note sans doute un effort louable qui tend à utiliser les Pères comme une illustration de nos propres traditions religieuses ou une confirmation de nos idées sur la perfection par leurs exemples, mais, bien plus, un effort dirigé à comprendre le vrai sens de nos pratiques religieuses dans la lumière de leurs origines. Le présent ouvrage, dedié à ceux dont la formation a été confiée au R. P. Rousseau, durant vingt-cinq ans à peu-près, au noviciat d'Amay et de Chevetogne, appartient à ce type. « Les pages ... n'ont qu'une homogénéité accidentelle », affirmation trop modeste, car l'A. traite assez systématiquement de l'appel à la perfection, de la virginité, de la vie commune, de la pauvreté et de l'obéissance. « Elles ont été rédigées sous forme de conférences pour des réunions qu'organise à Paris, depuis plusieurs années, *La Vie Spirituelle* en vue d'aider les âmes religieuses à pénétrer davantage la doctrine concernant leur état » (p. 5).

T. Špidlík S. J.

Liturgica

Livre des Rites pontificaux selon l'usage de la sainte Eglise des Syriens Orientaux c. à. d des Chaldéens. (Ktaba d'takse kumrae ' ak 'aiada d' 'edta qadista d'suriaïe madna 'aïe d''enon kaldaïe). Rome 1957, gr. in-8°, 2 + 326 pages.

Une lettre en syriaque de Son Eminence le Cardinal E. Tisserant à sa Béatitude le Patriarche chaldéen Joseph Ghanima ouvre cette édition *princeps* du Pontifical Chaldéen. La présentation du livre est très belle: impression en rouge et noir, filet entourant chaque page, différentes vignettes de style assyrien ou oriental ornant le titre de chaque chapitre, et, espérons-le, un minimum de fautes d'orthographe dans une écriture où accents, traits et points diacritiques foisonnent. Le travail exécuté par l'Imprimerie Catholique des Pères Jésuites de Beyrouth mérite tous les éloges.

L'ordre des matières suivi dans cette édition est l'ordre traditionnel des manuscrits: la consécration de l'autel avec l'huile sainte; la reconsécration de l'autel profané et la consécration du « dapa » ou « tablitha », analogue à notre pierre d'autel; la consécration de l'huile de l'onction, analogue au s. chrême, et une bénédiction des vêtements liturgiques achèvent cette première partie du livre. La seconde contient le rite des ordinations par l'imposition des mains de l'évêque: lecteur, sous-diacre, diacre, prêtre, chorévêque, archidiacre, évêque, métropolite et patriarche, cette dernière étant précédée des canons anciens et nouveaux se rapportant à l'élection du patriarche; pour finir, une vieille profession de foi. Parmi les rites omis dans cette édition, il faut signaler surtout les longues cérémonies de la vêture monacale; on pourrait les éditer dans un livre séparé.

Celui qui a le plus travaillé à la préparation de ce livre, on peut bien le nommer aujourd'hui, puisqu'il a reçu sa récompense au ciel, est le R. P. Jacques Vosté, O. P. Nommé président de la Commission liturgique, établie par le Pape Pie XI pour préparer cette édition selon le vraie tradition (c'est en cette occasion que Pie XI eut à dire: il ne faut pas latiniser mais catholiciser), le R. P. Vosté se mit à la recherche des manuscrits chaldéens contenant les rites pontificaux. Les ayant examinés, il y décela deux recensions et il put certifier que la plus ancienne et la plus traditionnelle était restée en usage dans le patriarcat chaldéen catholique jusqu'à nos jours. Elle est représentée par les manuscrits de Cambridge add. 1988 de l'an 1558, de Mossoul n. 55 de l'an 1568, d'Amida n. 59 de l'an 1569. L'autre recension se trouve dans les manuscrits de Berlin n. 38 de l'an 1496, Vatican syr. 66 de 1529, Vat. syr. 45-46 des années 1555-1562; une moindre partie du Pontifical de la même recension est contenue encore dans les manuscrits Vatic. syr. 43, 306, 307 308 et Borg. syr. 32. C'est la première recension qui a été adoptée dans ce livre.

On est toujours curieux de voir comment une édition romaine résout certaines difficultés provenant du fait que les livres liturgiques orientaux qu'elle publie, ont été longtemps entre les mains des dissidents et ont été souvent, en grande partie, rédigés par eux. Relevons-en quelques-unes.

Tout d'abord, la doctrine nestorienne, qui reconnaît dans le Christ deux hypostases en un *prosopon* a dû nécessairement être écartée là où elle apparaît clairement. Le P. Vosté ne signalait qu'un passage de cette espèce qui se trouve dans le rite secondaire de la « Réconciliation des Jacobites », omis dans le présent Pontifical. D'autres textes moins clairs, qui souvent peuvent ou doivent même être interprétés favorablement, sont plus nombreux. Voici un exemple: « Venite, personemus hodie voce confessionis, et accedamus ad victimam vivam et rationalem, quae data est nobis in fontem auxiliorum: figuram Patris, *imaginem Unigeniti eius*, et templum decens Spiritus Sancti, naturam incomprehensibilem ». P. Bedjan avait rencontré la même *'onitha* dans l'Office divin et en publiant le « Bréviaire chaldéen » il en avait remplacé la dernière partie par cette proposition: « figuram Patris, et Filium unigenitum , cui cum Patre et Spiritu Sancto adoratio et exaltatio ». Fidèle à sa pratique tutioriste, le Saint-Siège a préféré le texte corrigé, quoique moins beau et moins expressif.

Deuxièmement, l'on sait que les Nestoriens nomment toujours la Sainte Vierge du titre de: « Mère du Christ » à l'exclusion de l'autre: « Mère de Dieu ». Dans les Litanies de Loreto nous récitons le premier: « Mater Christi, ora pro nobis »; le Pontifical l'a maintenu excepté là où la prudence conseille pour les chants très connus de conserver les corrections auxquelles les Chaldéens catholiques sont déjà habitués depuis longtemps.

Troisièmement, parfois certains noms de Nestoriens sont cités dans le texte, le plus souvent en tête de certaines prières ou chants. Quand il s'agit de personnages condamnés, comme Nestorius, Dioscore

ou Théodore de Mopsueste, l'édition romaine a effacé leurs noms ou les a remplacés par les noms des docteurs reconnus par l'Eglise. Pour des auteurs plus tardifs, qui ont vécu saintement, en toute bonne foi hors de l'Eglise, et qui sont certainement ou très probablement les auteurs des pièces auxquelles leur nom est attaché, il ne serait pas juste de leur enlever ce qui leur appartient.

Pour qui sait que le Pape Pie XI a voulu cette édition du Pontifical chaldéen en vue des Syro-Malabares, qui jusqu'ici emploient le *Pontificale Romanum*, faisant par exemple les ordinations en latin au milieu d'une messe célébrée en syriaque, il ne peut y avoir de doute que ce livre soit destiné aussi à eux.

A. Raes, S. I.

E. Wellesz, *The Akathistos Hymn*, in Monumenta Musicae Byzantinae, ser. *Transcripta*, vol. IX, Copenhagen, 1957.

Chi conosce anche superficialmente la liturgia bizantina sa quale parte importante occupa l'*Inno Akáthistos* nella devozione del popolo che segue tal rito. Esso, in certo qual modo, è quello che il Rosario è per i fedeli di rito latino. È chiamato *Akáthistos* perchè durante la sua recita si rimane in piedi. Esso è un *Kontákion*, significando con tale termine delle composizioni poetiche comprendenti una strofa introduttiva detta *Proemio* o *Koukoúlion* e di un numero vario di stanze (*οἶκοι*) che si modellano, non sul Koukoúlion, sibbene sulla prima stanza che sotto questo punto di vista è un *Heirmòs*, *strofa tipo.* Ciascuna stanza termina con una espressione (*akroteleution*) che è uguale a quella del Koukoúlion e che viene cantato dall'assemblea. L'Inno Akáthistos ha oltre il Koukoúlion 24 stanze quante sono le lettere dell'alfabeto greco con una delle quali inizia ogni stanza sì da formare un acrostico *secondo l'alfabeto* (*καταλφάβητον*). Tema trattato dall'inno è la divina maternità di Maria. Serie di *salutazioni* (*Χαιρετισμοί*) quasi a commento del tema proposto dalla stanza intessono alla Vergine Madre i più alti elogi, tributano i titoli più belli. Di akroteleutia l'Akáthistos ne ha due, l'*Allelouia* nelle stanze pari e l'acclamazione del Koukoúlion *Salve, o Sposa inviolata*! nelle stanze dispari.

Data l'importanza dell'inno non solo nella liturgia e nella devozione dei fedeli ma anche perchè ad esso sono collegati dei fatti molto importanti nella storia dell'Impero bizantino e di Costantinopoli in particolare, era naturale che gli studiosi di cose bizantine, data l'occasione, si occupassero di esso dal lato innologico, storico e liturgico cercando in primo luogo a chi attribuire la paternità e conseguentemente conoscere la data della composizione.

Dal lato musicale ancora però si desiderava una esauriente trattazione. Questa lacuna è stata degnamente colmata dal Prof. E. Wellesz dell'Università di Oxford che ci ha dato anche la trascrizione in notazione moderna occidentale del Koukoúlion e delle 24 stanze fatta sul Laurentianus Ashburnhamensis 64, un manoscritto ex criptense della seconda metà del sec. XIII.

L'opera del chiarissimo Studioso, cui molto devono gli studi sulla musica bizantina, era stata preceduta da due altri lavori riguardanti l'Inno Akáthistos. Il primo, *Das Prooemium des Akathistos* (in *Die Musikforschung*, Jahrgang VI, H. 3, pp. 193-206), è uno studio sulla melodia dei Kontakia, il secondo, *The « Akáthistos » — A Study in Byzantine Hymnography* (Dumbarton Oaks Papers, nn. IX-X, 1956, pp. 141-174), è, come dice il titolo, uno studio dell'Akáthistos dal punto di vista prevalentemente innografico.

Presentando la nuova fatica del Prof. Wellesz notiamo innanzi tutto l'impostazione logica del libro. Esso può dividersi in due grandi parti; nella prima, l'*Introduzione*, vi sono trattate tutte le questioni riguardanti l'Inno; nella seconda si ha il testo secondo l'Ashburnhamensis e la trascrizione. La prima parte può idealmente suddividersi in due parti; la prima tratta del *Posto dell'Akáthistos nella Liturgia* (paragr. I, pp. XIII-XIX), *Della Data (di composizione) e dell'Autore* (paragr. II, pp. XX-XXXIII), *Del Testo* (paragr. III, pp. XXXIV-XXXVIII). La seconda parte tratta questioni musicali connesse con l'argomento e cioè: *La Notazione musicale* (paragr. IV, pp. XXXIX-XLVIII), *La Tradizione melodica* (paragr. V, pp. XLIX-LV), *La Struttura melodica* (paragr. VI, pp. LVI-LXV). L'opera inoltre è arricchita di tavole tra cui alcune comparative con le lezioni di altri codici e altre con gli schemi melodici. In appendice è data la trascrizione del Kontákion *Τῷ ἀναστάντι σοι* e della Stanza *Ἄγγελοι ἐν τῷ τάφῳ* fatta da Jørgen Raasted.

La trattazione della materia, è doveroso dirlo, è fatta con la coscienziosità e scrupolosità, con l'acume che distinguono le opere dell'Autore. Anche se qualche volta, come faremo osservare nel corso di questa recensione, le nostre opinioni non collimano, pur tuttavia non possiamo esimerci di dichiarare l'opera veramente positiva e che fa onore ai Monumenta Musicae Byzantinae del cui Comitato editoriale l'Autore fa parte.

Nel fare i nostri rilievi non scenderemo nelle minuzie anche perchè alcune questioni sono ancora *sub judice*, ma ci fermeremo solo su alcune questioni principali, riguardanti specialmente la musica bizantina. Prima però, giacchè nella prefazione viene toccato l'argomento della collaborazione tra i *Monumenta Musicae Byzantinae* e la Badia greca di Grottaferrata e dell'edizione del manoscritto Laurentianus Ashburnhamensis 64 nella serie principale dei medesimi *Monumenta*, desideriamo esprimere anche noi il nostro punto di vista sulla situazione di esso.

A quanto ci risulta nessuno dei Monaci della Badia che si dedica allo studio della musica bizantina collabora con i M. M. B. In realtà nel 1950, in occasione del 1º Congr. Intern. di Musica Sacra tenutosi a Roma, quelli del Comitato editoriale dei M. M. B. che son convenuti al Congresso hanno rivolto alla Badia l'invito alla collaborazione (da qui l'espressione « *una cum Archimandrita Cryptaeferratae* » posta assieme ai nomi dei costituenti il Comitato Editoriale). Le cose però non per colpa della Badia, si sono messe in modo da far riprendere

ad ognuno la propria via, con dispiacere, è doveroso dirlo, del Prof. Wellesz che vedeva con simpatia questa unione di intenti e di lavoro. Egli quando scriveva quanto è detto nella Prefazione al suo libro non era al corrente della situazione.

Nella medesima occasione il Prof. C. Høeg, per celebrare l'incipiente collaborazione, propose che il Prof. O. Strunk di Princeton e lo scrivente curassero l'edizione nei M. M. B. del Laurent. Ashburnham. 64. Data la circostanza che il manoscritto è un ex criptense, il sullodato Prof. O. Strunk gentilmente declinò l'incarico in favore del Confratello nostro P. Ignazio Pecoraro. Ma anche su questa pubblicazione non se ne fece niente in quanto che il Prof. C. Høeg che poteva contare sull'aiuto della Fondazione Rask-Ørsted e dell'U. N. E. S. C. O., in nome della collaborazione, non avendo ottenuto, com'era naturale, la collaborazione del P. L. Tardo, nonostante i ripetuti richiami, si sostituì a coloro cui egli stesso aveva affidato l'incarico.

Precisata tale questione poco simpatica, rinunciamo, come fa l'Autore, alla descrizione del codice dovendo di esso trattare diffusamente nella recensione che pubblicheremo nel *Bollettino della Badia greca di Grottaferrata*.

Non possiamo però in questa sede passare senza alcuna osservazione quanto l'Autore dice sul *Psaltikòn*, sulla portata di questo termine e sul termine *Kontakárion* che ad esso si sostituisce (p. XIII). Il termine *Kontakárion* attribuito al codice è improprio anche se esso contiene dei *Kontákia*, esso infatti è riferibile al genere letterario cui i *Kontákia* appartengono. I *Kontákia* poi non sono il solo contenuto del libro. Il termine proprio è *Psaltikòn* come leggiamo in tutti i colofoni di simili libri. Esso è, possiamo dire, il termine musicale, indicante un genere particolare di musica caratterizzato dall'avere le formule melismatiche. In un nostro recente studio (1) abbiamo dimostrato, che le formule proprie del Psaltikòn sono *μετὰ χειρονομίας con chironomia*, sono, cioè, derivate da altre più semplici e sviluppate in senso melismatico secondo particolari criteri ai quali presiedeva la *Χειρονομία*-Chironomia. *Psaltikòn* viene da *Psaltes-Cantore*, le melodie da esso contenute erano riservate al *Psaltes* o al *Coro*, mentre quelle riservate all'assemblea fanno parte di un libro denominato *'Ασματικὸν-Asmatikòn*. Da notare che i repertori del *Psaltikòn* e dell'*Asmatikòn* fanno parte del repertorio dell'*Hagiopolites*. Non comprendiamo infine l'accostamento che l'Autore fa del *Psaltikòn* con *Psaltérion* (p. XIV, n. 2).

Per quel che riguarda il *Posto dell'Akáthistos nella liturgia* (Introd. I, pp. XIII-XIX), è nota la discrepanza fra la tradizione costantinopolitana e qualcuna di quelle italo-greche relativamente al giorno della recita dell'Inno. La prima, ormai di uso comune nell'oriente byzantino, la pone al mattutino del sabato della 5ª settimana della

(1) B. Di Salvo, *Qualche appunto sulla chironomia nella musica byzantina*, in Orientalia Christiana Periodica, vol. XXIII, Roma 1957.

Grande Quaresima, mentre il Typikòn di S. Salvatore di Messina la pone il giorno 20 Marzo come preparazione alla festa dell'Annunciazione. Non è ancora nota la ragione nè l'origine di questa differenza. Noi con il P. Nilo Borgia [1] pensiamo più logico l'uso messinese in seguito divenuto comune fra gli italo-greci. Probabilmente, a meno che a Costantinopoli non vi fosse collegata qualche ricorrenza speciale, doveva essere recitato come preparazione alla festa del 25 marzo senza però una data fissa, dovendosi tener conto del ciclo quaresimale. In seguito venne fissata il sabato della 5ª settimana, giorno attorno al quale su per giù accadeva di doverlo recitare. Noi in tal maniera interpretiamo la notizia data da un *Typikòn* esistente in un codice di Patmos del sec. IX-X, riportato dal Dimitriewsky [2] e citato dall'Autore a pag. XVII. Esempi simili l'abbiamo nel Triodion nelle feste di S. Giovanni Climaco (4ª Domenica di Quaresima) e di S. Maria Egiziaca (5ª Domenica), di cui in quel periodo, durante l'Ufficiatura, si leggeva la vita o le opere. Ma sembra che neanche fra gli italo-greci esisteva un uso comune. Il Confratello P. Ignazio Pecoraro, infatti ci riferisce che il manoscritto Vatic. gr. 731 (sec. XI) di origine italo-greca porta la recita dell'Inno Akáthistos al mattutino del sabato della 5ª settimana.

Sulla *Data e l'Autore* dell'Inno (Introd. paragr. II, pp. XX-XXXIII) non ci fermiamo pensando che siano abbastanza convincenti le argomentazioni del Krypiakiewicz [3] e del Maas che attribuiscono la paternità al grande Romano.

Nel *Testo* (Introd. paragr. III, pp. XXXIV-XXXVIII) l'Autore trova delle varianti che lo distinguono da quello dato dal Pitra e da quello comunemente in uso riportato dalle edizioni moderne dell' *'Ωρολόγιον-Horológion*. Per spiegarle Egli trova opportuno rifarsi a una probabile antica lezione siro-palestinese passata in uso fra gli italo-greci. In realtà, pur non volendo dare all'affermazione dell'Autore altro che il valore di un'ipotesi, non essendo ancora sufficienti gli elementi per poter giudicare, le comunicazioni, i passaggi di tradizioni fra l'Italia meridionale bizantina e l'ambiente siro-palestinese e del Monte Sinai devono essere stati per un dato periodo abbastanza importanti. Si pensi ad es. alla Innografia che secondo le moderne vedute è pervenuta in Sicilia direttamente dall'oriente.

Nello stesso paragrafo, a pag. XXXVII, n. 4, il *Κοινωνικὸν* — *Communio*, viene detto *Tropárion*. Non sappiamo quale ragione abbia spinto l'Autore a dargli quest'appellativo. All'epoca in cui fu scritto il codice Crypt. *Γ. γ.* I. da cui trascrive l'Allelouia, ad eccezione del *Communio* del Giovedì Santo che è un inno, di quello del 6 Gennaio

(1) N. Borgia, *'Ωρολόγιον* (= Orientalia Christiana, vol. XVI, n. 2,) 1929, p. 203.

(2) A. Dimitriewsky, *Τυπικά*, Kiev, 1895, p. 124.

(3) P. F. Krypiakiewicz, *De hymni Acathisti auctore*, in *Byzantinische Zeitschrift*, vol. XVIII, 1909, pp. 357-82.

che è una pericope desunta da una lettera di S. Paolo e di quello del mercoledì di Mezzapentecoste desunto dal Vangelo, tutti gli altri *Koinonikà* sono dei versi salmodici seguiti dall'Allelouia. In tempi anteriori, non sappiamo se in tutti i centri, trovansi *Koinonikà* costituiti anche da inni come può provarsi da qualche Typikòn pubblicato dal Dmitrievskij.

Nel paragr. IV dell'Introd. (pp. XXXIX-XLVIII) vi è data una scorsa sulla *Notazione musicale*. Anche Egli come tanti altri vede nell'abbondanza di *segni di chironomia* o *Grandi Ipostasi-Μεγάλαι ὑποστάσεις*, uno dei segni di distinzione dell'epoca tardiva della notazione. Uno studio specifico su questi segni, sulla loro origine, applicazione alle melodie, ed evoluzione della forma ancora non è stato fatto. In generale però si può dire che essi erano usati molto anche nelle notazioni paleobizantine; si può anzi dire di più, che il loro uso era strettamente collegato all'organizzazione della notazione per la espressione grafica delle formule melodiche.

I nostri studi in materia ci hanno permesso di constatare che alcuni segni sono usati quasi esclusivamente per esprimere assieme ai segni fonetici le formule melodiche, altri invece accompagnano le formule. I primi trovansi sempre espressi, i secondi, particolarmente nella notazione neobizantina del sec. XIII, possono in qualche genere di canto anche mancare. Il loro significato dinamico, espressivo non è da riguardarsi come comunemente si fa, solo in relazione al cantore che deve eseguire la melodia, ma anche in relazione alla formula. Questa, in altri termini, sia che sia costituita da un inciso melodico che da una vera formula più o meno melismatica esprime con la sua fisionomia quel che indica il segno di chironomia. La conseguente interdipendenza fra formula melodica o inciso melodico e segni di chironomia spiega alcune caratteristiche della notazione paleobizantina, ove non raramente trovansi solo segni di chironomia per esprimere particolari frasi e l'uso assai parco dei segni fonetici che del resto mancavano di quel valore diastematico loro attribuito nelle notazioni posteriori. Questo spiega come, in qualche genere musicale all'epoca della notazione neobizantina (sec. XIII) manca il segno di chironomia che trovasi invece nella notazione paleobizantina. Nella notazione neobizantina la formula è data per esteso e non c'è quindi bisogno di segno di chironomia. Questo, infine, spiega perchè nelle liste dei segni di chironomia per molti di essi troviamo segnata la stessa formula che troviamo nei canti. Ci fermiamo a queste sole considerazioni non potendo qui trattare l'argomento al completo, in tutti i suoi aspetti. Molte difficoltà, inoltre, sono ancora da risolvere. Ci sembra però che riguardare i segni di chironomia come fin'ora è stato fatto è una maniera troppo semplicistica, non solo, ma trascura completamente di tener da conto la caratteristica principale della musica dell'*Hagiopolítes*, di essere a formule preesistenti, distinte in generi secondo la fisionomia di esse. Manca, infine, della comprensione della portata del concetto di chironomia così fondamentale nella musica byzantina.

Come è stato detto fin da principio, il *Psaltikón* ha formule con fisionomia melodica propria. Tale fisionomia costituisce il *Genere psaltikón*. È nell'ordine delle cose, quindi, che nel *Psaltikón* l'uso dei segni di chironomia abbia delle particolarità, sia in relazione alle formule stesse che ai segni usati. Non ci sembra conseguentemente necessario ricorrere come fa l'Autore all'ipotesi della derivazione dallo *Scriptorium* del Monte Sinai (pag. XL).

Sulla maniera di trascrivere il *Seisma* -- *Σεῖσμα* — introdotto dall'Autore per la prima volta in questo suo lavoro (p. XLVII), noi faremmo delle riserve solo in quanto le due noticine, che praticamente non devono essere cantate, disturbano un po' la lettura.

Nella stessa pag. XLVII si parla della formula di intonazione del modo IV aut. A questa, e perciò al modo, viene dato come *Ison* (nota propria del modo), il *sol*. Ne consegue la difficoltà lamentata ivi della sua terminazione al *do*. Questa difficoltà si eviterebbe ponendo l'*Ison* del modo IV aut. al *re* come esigono i testi teoretici, l'analisi delle formule e l'organizzazione del sistema modale dell'*Hagiopolítes*.

Nello studio sulla *Tradizione melodica* (Introd. V, pp. XLVIII-LV) viene fatta la comparazione fra le lezioni date da differenti manoscritti. Pur nella varietà loro che dà la possibilità di catalogarli almeno in tre diversi tipi è evidente il fondo comune (p. LI e Tav. III, IV, X a p. LXXXI-XCI). Ci sembra che la data dei manoscritti Vatic. gr. 1606 e Messin. 129 e 1207, debba, più che esser fatta scendere all'inizio del sec. XIV, essere tenuta al sec. XIII. Questo lo suggerisce l'analisi paleografica dei codici in comparazione con il codice Crypt. gr. *Γ. γ.* Y., proveniente, come i primi, da Messina e portante la data del 1225, sfuggita al Rocchi. Là ove l'autore parla di archetipo (pp. LII-LV) noi avremmo preferito parlare di tradizione melodica. L'esistenza del frammento di *Akáthistos* nel manoscritto Coislin 220 non è la sola prova che la melodia dell'*Akáthistos* sia più antica del sec. XIII. Noi potremmo portarne delle altre non meno convincenti, come ad es. l'esistenza di qualche *Kontákion* musicato in un manoscritto del sec. X-XI. L'esistenza della notazione paleoslava cosiddetta *condacaria* è un'altra prova anche se i codici a noi giunti sono piuttosto tardivi. L'esistenza della melodia dell'*Akáthistos* bisogna considerarla assieme a tutto il repertorio del *Psaltikón* e, in modo ancor più generale, a tutto il repertorio dell'*Hagiopolítes*.

Sulla *Struttura melodica* (Introd., VI, pp. LVI-LXV) il lavoro dell'Autore è molto coscienzioso, minuto e abbastanza interessante. Di esso non diremo niente; soltanto facciamo plauso che non abbia aggiunto nella trascrizione alcun accidente come attrazione (p. LXV). Noi siamo d'avviso che nella musica dell'*Hagiopolítes* l'attrazione reca piuttosto disturbo alla melodia.

P. BARTOLOMEO DI SALVO
Jeromonaco di Grottaferrata

E. S. DROWER, *Water into Wine. A Study of Ritual Idiom in the Middle East.* London, John Murray, 1956, xv + 273 pag.; 18 pl., 24 fig.; 25 sh.

Ce livre intéresse directement les liturgies orientales et plus particulièrement celle des Nestoriens. L'Auteur, connue par ses travaux très appréciés sur les Mandéens, a passé une bonne partie de sa vie dans le Proche Orient et en Inde parmi les diverses confessions religieuses, sectes et Eglises, qui apparaissent comme des ilôts sur la vaste mer de l'Islam et d'autres religions. Elle a dirigé son regard scrutateur non seulement sur les Mandéens, mais aussi sur les Zoroastriens et les Parsis, sur les Juifs orientaux, sur les Nestoriens, les Chaldéens, les Jacobites, et à Jérusalem sur les Grecs et les colonies de Coptes et d'Ethiopiens. Et elle est arrivée à la persuasion qu'un rite-type a laissé des vestiges facilement discernables dans les liturgies de toutes ces confessions; ce rite-type symbolise fondamentalement une renaissance de l'âme dans un monde spirituel après la mort corporelle: si on meurt, c'est pour revivre.

Ce rite-type - c'est ainsi que je crois pouvoir traduire ce que l'A. appelle Ritual Idiom - comprend plusieurs éléments: l'arrangement du lieu du culte, destiné à l'exécution d'un drame, et l'autel conçu soit comme une table où on sert les repas rituels, soit comme le tombeau de martyrs contenant des reliques; ensuite, les fêtes annuelles et saisonnières, annonçant, p. ex. dans la Pâque chrétienne, une vie nouvelle; la préparation du pain de vie, celle du vin, la sainte union du pain nouveau avec le pain sacré et du vin avec de l'eau (c'est ce chapitre qui a donné le titre au livre); les branches vertes et parfumées, p. ex. à la fête de la sainte Croix; la mention à haute voix des noms des défunts dans les diptyques, ou d'un saint comme celui de la Sainte Vierge dans le rite byzantin de l'élévation de la panaghia au moment du repas; le baiser de paix, ou mieux l'acte de se donner la main, geste rituel signifiant la bonne foi dans la conclusion d'un pacte, le baiser étant plutôt le sceau apposé à ce pacte; enfin, l'offrande pour la rémission des péchés ou pour la rançon de l'âme, selon la croyance générale à l'efficacité de la substitution.

La première partie du livre décrit en autant de chapitres chacun de ces éléments, et dans chaque chapitre la juxtaposition des rites mandéens, parsis, juifs et chrétiens montre à l'évidence un fond commun mêlé à des formes très diverses. Généralement l'A. ne cherche pas à établir des dépendances respectives ni à déterminer l'ancienneté de ces rites; bien plus précieuse est pour nous l'assurance qu'une personne intelligente, douée d'un esprit observateur peu commun a décrit avec exactitude, sobrieté et sympathie des rites auxquels elle a assisté et qu'elle est parvenu à comprendre. Les renvois à des livres qui contiennent ces rites ou leurs explications sont au contraire plutôt parcimonieux. Ainsi, pour la préparation rituelle et la cuisson du pain eucharistique chez les Nestoriens il aurait été facile de renvoyer au livre classique de Brightman, *Eastern and Western Liturgies*, qui donne tout le formulaire.

La deuxième partie du livre a comme titre: « le pain et le vin sur l'autel » et contient un exposé détaillé de la forme du pain et de ses parties, de la fraction et des rites connexes, ensuite de la communion. Ici l'A. parcourt toutes les liturgies orientales, les unes après les autres.

Dans une troisième partie elle explique les repas rituels des Parsis, des Mandéens et des Juifs.

On appréciera fort ces descriptions intelligentes et la sobriété avec laquelle l'A. suggère des rapprochements qu'on ne peut manquer de faire. D'ordinaire, elle ne presse pas les comparaisons et ne parle pas d'emprunts. Son langage ne devrait pas trop effaroucher le théologien, même dans une phrase comme celle-ci (p. 258): « Comme les repas sacramentels des Perses et des Mandéens, la messe est un pont entre ce monde et le futur; comme eux, elle est, avant toute autre chose, une expression, en forme dramatique et symbolique, de la foi dans une vie ressuscitée ». Le point de vue de l'A. se rapproche de celui de la phénoménologie religieuse; il ne faut pas lui demander ce qu'elle ne veut pas dire.

A. Raes, S. I.

Hagiographica

V. Laurent, A. A., *La vie merveilleuse de Saint Pierre d'Atroa*, Subsidia Hagiographica n. 29 Société des Bollandistes, Bruxelles 1956, x + 246 pages.

The saints of the Iconoclastic period are well represented in hagiographical literature, and their lives serve to fill in the background of the historical scene, each one adding a certain amount of detailed information that is to be found elsewhere only more generally. The life of St Peter of Atroa is particularly rich in geographical indications. Not only did the saint himself found monasteries whose sites are sufficiently described, but both he and his monks, forced to leave their cloisters under the threat of persecution, travelled about to other foundations and hermitages, and once again details of distances and localities enrich the narrative. Not only that, but an idea, too, is given of the wealth and diversity of monastic life in the area of Mt Olympus. No new historical facts of importance emerge from this biography, but it contains an interesting abundance of names — of emperors and patriarchs of course, and also of bishops, higoumenoi, monks, officials and other smaller folk. The language in which the story is told is described by the author himself as ' simple ', not in the sense (to judge from the text) that he eschewed all attempt at style, but rather that he set out to tell his tale plainly and in words that his readers — he envisaged doubtless his fellow-monks — would readily understand. The result is that his mor-

phology and syntax illustrate in many a particular the simplification of the Greek language that was in progress over all this time.

Fr Laurent has edited this long and difficult text with scrupulous care and has added an excellent French translation. His introduction discusses literary questions about text and author; the chronology and the outline of the events in the Life; the monastic foundations referred to there (herein he found the previous study on the spot of Fr. Menthon, A. A. most useful); the cult. He adds three valuable appendices, one of noteworthy terms, one of proper names of persons and places, the third, an analysis of the peculiarities of language and syntax. In this way he has produced a very scholarly and very complete work.

J. Gill, S. I.

Historica

Francis Dvornik *The Slavs, Their Early History and Civilisation* Boston. American Academy of Arts and Sciences, 1956 In-8 pp. 394; Maps 16; 6 dolls.

Der rühmlichst bekannte Autor dieses vom Verlag gut ausgestatteten Werkes bürgt für die Gediegenheit des Inhaltes. Dvornik stellt sich vor: « Professor of Byzantine History at Dumbarton Oaks and Member of the Faculty of Arts and Sciences, Harvard University ». In der Tat, eine bessere Empfehlung für den Autor und für sein Werk kann man sich kaum wünschen. Der Text (S. 3-335) ist in 12 Kapitel eingeteilt, von denen die zwei ersten die slavische Ur-, Vor-, und Frühgeschichte behandeln (1. *Origins and Migration of the Slavs*; — 2. *Primitive Slavic Civilization*); vier die allgemeinen, allen mittelalterlichen Slaven mehr oder weniger gemeinsamen Aspekte und Probleme darstellen (3. *The Franks, Byzantium and the First Slavic States*; — 7. *Old Slavonic Culture and Literature and their Byzantine Background*; — 9. *The Slavs at the Crossroads. Federation in Otto III's Roman Empire of the Formation of a Great Slav State?*; — 10. *The Slavs, the Empire, and the Papacy*); die übrigen sechs Kapitel sind den einzelnen slavisch sprechenden Volksgruppen gewidmet, und zwar: Kap. 6 den Südslaven (*The Southern Slavs, the Franks, Byzantium and Rome*); Kap. 8 den Ostslaven (*The Russia of Kiev*); Kap. 4, 5, 11, 12 den Westslaven, den Wenden (11. *The Baltic and Polabian Slavs: The Wends*), sowie den Tschechen, Slovaken und Polen, die, wie es leicht zu verstehen ist, im Zentrum des wissenschaftlichen Interesses des Autors stehen (4. *The Moravian Empire and its Greek Apostles SS. Constantine-Cyril and Methodius*; — 5. *After the Destruction of the Moravian Empire. Germany and the Rise of Bohemia and Poland*; — 12. *The Downfall of Poland and Bohemia: Westernization of their Culture*). Im Vorwort gibt Dv. die Entstehungsgeschichte und den Zweck seines Buches an: auf den Rat seiner

Kollegen im « Slavic Department of Harvard University », besonders der Professoren M. Karpovich und R. Jakobson, verarbeitete er seine dort im J. 1951 über die alte slavische Geschichte und Kultur gehaltenen Vorlesungen zu einem Buche, welches einerseits den englisch sprechenden Studenten der Geschichte und den gebildeten Nichtfachleuten als Handbuch dienen könnte, anderseits aber den Spezialisten einen kurzen Abriss des jetzigen Forschungsstandes über die historische und kulturelle Entwicklung der slavischen Nationen von ihrem Entstehen an bis zur Mitte des XIII. Jahrhunderts, als eine bedeutungsvolle Phase ihrer Geschichte zum Abschluss kam, bieten würde. Im Schlusswort schildert er in ganz allgemeinen Umrissen die weiteren Schicksale der Ost-, Süd- und Westslaven von der Mitte des XIII. Jahrh. bis auf unsere Tage. Das Werk, bereits im J. 1954 druckfertig, konnte, dank der Hilfe des « Reisinger Fund » und der Amerikanischen Akademie, 1956 veröffentlicht werden, und zwar als II. Band der von der Harvard University herausgegebenen *Studies in Slavic Civilization.*

Diese Einzelheiten wurden hier so ausführlich mit der Absicht angeführt, dass man leichter den Wert dieses neuen Werkes des Prof. Dvornik und seine Bedeutung für die tiefere Erfassung der slavischen Welt überschauen könne. Man kann sagen, dass es ihm im grossen Masse gelungen ist, sein doppeltes Ziel zu erreichen. Sein Buch ist eine gediegene Zusammenschau, wenn gerade nicht der Gesamtheit dessen, was im Bereiche der Erforschung der älteren slavischen Vergangenheit erreicht worden ist, so doch dessen was Dv. während seiner langen wissenschaftlichen Laufbahn durch eigene Forschung und unermüdliche Lektüre sich an Kenntnissen angeeignet hat. Wenn man aber vor Augen hält, dass die « Bibliography of Francis Dvornik » im zweiten Band der *Harvard Slavic Studies* (S. 385-390), welcher bei Gelegenheit seines 60. Geburtstages (geb. 1893 in Mähren) im J. 1954 ihm gewidmet wurde, 125 Nummern enthält, kann man ermessen, was für einen kostbaren Beitrag zur slavischen historischen Literatur diese von Dv. erarbeitete und hier dargebotene Synthese bedeutet. Freilich, — und in einem ähnlichen Werke kann es nicht anders sein —, in den *The Slavs* finden sich nicht wenige Urteile und Meinungen, die rein persönliche Ansichten des Prof. Dvornik wiederspiegeln und wohl von den anderen slavischen und nicht slavischen Historikern, Archäologen, Byzantinisten, usw. nicht ohne weiteres angenommen werden. Man merkt aber, dass er sich grosse Mühe gegeben hat, über alle slavischen Völker das Wichtigste zu erfahren und objektiv mitzuteilen. Aus den Fussnoten ersieht man, dass er noch bis zum Jahr 1954 veröffentlichte einschlägige Literatur berücksichtigte. Bei der jetzigen Weltlage aber ist es kein Wunder, dass ihm vieles wertvolle Material entgangen ist. Man könnte ihm diesbezüglich mehrere Lücken und Mängel angeben. Aber der für eine einfache Rezension zur Verfügung stehende Raum erlaubt nicht, im einzelnen darauf einzugehen. Deshalb möchten wir hier etwas ausführlicher nur vom kirchengeschichtlichen Standpunkt aus

einige « desiderata » und einige Erwägungen zu Dvorniks Ausführungen auf dem Gebiete der slavischen Kirchengeschichte vorlegen.

Die früheren Forschungen des Prof. Dvornik erlauben ihm, dass er in der Schilderung des Verhaltens der Slaven zu den beiden grossen Reichskirchen, der fränkisch-deutschen und der byzantinischen, sowie zu den römischen Päpsten, im allgemeinen als ein Fachmann sprechen kann. Aber es gibt Fälle, wo seine Meinungen nicht im Einklang mit neueren zuverlässigen Forschungen stehen, und wo seine Ausdrucksweise nicht präzis genug ist. So z. B. bekommt man beim Lesen hie und da den Eindruck, als ob er das Handeln einiger Päpste zu einer reinen Interessenpolitik herabzudrücken und ihre sittlich-religiöse Begründung der eigenen Massnahmen zu verkennen scheine. So z. B. redet er (S. 273) von Nicolaus I. als ob er ein neuer Alexander der Grosse wäre: « ... *in the ninth century ... Nicholas I launched his claim to world dominion* » ... Wenn die von ihren weltlichen oder geistlichen Behörden bedrückten Franken und Byzantiner oder die um ihre religiöse und politische Freiheit ringenden Slaven sich an ihn um Hilfe wandten, so war es ja seine Pflicht, ihnen nach Möglichkeit zu helfen: « Tu autem ... confirma fratres ». S. 87-88 lesen wir: « *Nicholas I (857-867) had a very high conception of papal supremacy. Under him the medieval Papacy emerged, for it was his letters and decrees which gave the medieval canonists the material upon which they were to build the doctrines of the supremacy in all respects of the spiritual over the secular power* ». Vergleiche aber, was diesbezüglich von Nicolaus I. der gelehrte französische Kirchenhistoriker É. Amann sagt: « ... *On se tromperait, d'ailleurs, en voyant en Nicolas Ier un théoricien de ce qu'on est convenu d'appeler la théocratie médiévale; rien chez lui qui s'apparente à la doctrine du ' pouvoir direct '. S'il intervient en quelques affaires strictement politiques, ce n'est qu'à titre d'arbitre dont la décision a été sollicitée par les ayants cause* » (Fliche-Martin, *Hist. de l'Eglise*, VI. Paris, 1937; p. 369). Es ist wahr, dass Dv. auf der S. 274 sich etwas gemässigter ausdrückt: « *The ninth-century Papacy was merely aiming at the recognition of its spiritual supremacy* » ..., aber in einer so wichtigen und heiklen Frage wäre die Vorsicht überall wünschenswert. Neue Gesichtspunkte zu Beurteilung des Pontifikates Nicolaus des I. geben z. B. P. E. Stéphanou, S. I.: *Les débuts de la querelle photienne vus de Rome et de Byzance*, in *Or. Chr. Per.*, XVII, 1952, 270-280, und Ch. de Clercq im Artikel: *La législation religieuse franque depuis les Fausses Décrétales jusqu'à la fin du IXe siècle*, in *Revue de Droit Canonique*, VI, 1956, 340-372. — Dem Papste Hadrian II. werden vom Autor z. B. rein politische Absichten auch dort zugeschoben, wo die betreffende Quelle ausdrücklich den geistlichen Zweck angibt: « ... *The concessions he made to the new Slavonic Church in Moravia – especially the solemn confirmation, in a special bull, of the use of a Slavonic liturgy — were intended to weaken the influence of the Frankish Church* » (S. 90). Der Papst selbst aber hat diese seine Erlaubnis mit den Worten motiviert, die Dv. einst so aus dem slavischen in's

französische übersetzt hat: « ... *afin que vous puissiez apprendre facilement les commandements divins* » (Les Légendes ... *Vie de Méthode*, ch. VIII, p. 387). Nur zu diesem religiösen Zweck hat Konstantin-Cyrill schon in Konstantinopel die Slavische Liturgie geschaffen und um ihre Approbation sich dann auch in Rom bemüht. — Was Gregor VII. betrifft, ist man schon an die wiederholten Versuche, ihm eine wahre Gier nach der Weltherrschaft zuzuschreiben, seit langem gewöhnt. Prof. Dv. ist auch in dieser Hinsicht sehr deutlich: « ... *Gregory VII* (1073-1085) *went much further than many of the reformists and his famous* Dictatus Papae *set down the principles of a new theory, which henceforth dominates the history of the medieval Papacy – the superiority of the ecclesiastical over the secular power* » (S. 273). « ... *Gregory VII had fully developed the new theory of the superiority of the spiritual over the temporal power* » (275). « ... *Gregory's action ... intended to invest the Papacy with exclusive authority in all affairs relating to human society* » (277). Nun aber stellen die neueren kirchengeschichtlichen und kirchenrechtlichen Untersuchungen, gestützt auf tiefere Erforschung der betreffenden Quellen, den Papst Gregor VII. in ein besseres Licht. A. Fliche, der zuerst die komplizierte Geschichte der gregorianischen Reform genau erforscht, in drei Bänden geschildert (*La Réforme grégorienne*, Louvain-Paris, 1924-1937), und schliesslich im VIII. Band der « *Histoire de l'Église* (Paris 1944) seine Ergebnisse ausgewertet hat, bestimmt genauer die wahren Ideen Gregors VII. Er schreibt z. B.: « ... *ni dans le* Dictatus Papae *ni dans aucune des lettres où il affirme la supériorité de la puissance spirituelle sur la puissance temporelle, Grégoire VII n'a revendiqué pour le Saint-Siège un pouvoir suzerain sur les États chrétiens* » (p. 113). « ... *la doctrine de Grégoire VII ... a pour but exclusif d'assurer le triomphe de la morale évangélique qui doit régir les États comme les individus* » (118). « *Ailleurs, on ne saurait parler des visées politiques proprement dites. Le grand souci de Grégoire VII, c'est de réformer les rois, comme il réforme les évêques et les clercs, c'est-à-dire de les obliger à suivre les directions morales de l'Évangile auxquelles nul chrétien ne peut se dérober* » (116). « ... *le pape ne poursuit aucun rêve de domination politique ...; ... il sollicite le concours des souverains pour faire respecter les règles canoniques, pour redresser la morale parmi le clergé et parmi les laïques, pour punir les évêques simoniaques et les clercs débauchés* » (119). Solche und ähnliche Begriffbestimmungen sollte auch Prof. Dv. machen, wenn er nicht einseitig und ungerecht sein will. « Qui bene distinguit, bene docet ». Was insbesondere den *Dictatus Papae* angeht, so war er überhaupt keine prinzipielle Erklärung Gregors VII. K. Hofmann, der ihm eine eingehende Untersuchung gewidmet hat, sagt von ihm, dass er « *als Entwurf einer Privilegiensammlung des päpstlichen Stuhles* », « *als eine rein innere Angelegenheit der Kurie, ein Plan, der erst der Ausführung bedurfte* », « *wenig Einfluss auf seine Zeit hatte* ». « *Wir kennen bis jetzt nur zwei Codices des* 11. *und* 12. *Jahrhunderts, die den DP. enthalten* » (K. Hofmann, *Der Dictatus Papae Gregors VII.* Eine rechts-

geschichtliche Erklärung. Görresgesellschaft: Veröffentlichungen der Sektion für Rechts- und Staatswissenschaft, 63. Paderborn, 1933, S. 20. — DERSELBE, *Der « Dictatus Papae » Gregors VII. als Index einer Kanonessammlung?* in *Studi Gregoriani*, I. Roma 1947. — ST. KUTTNER, *Liber canonicus. A note on Dictatus Papae*, ch. 17. Ibidem, II. — Vgl. auch A. M. STICKLER, *Historia Iuris Canonici Latini*, I: *Historia fontium*. Torino, Pontif. Athaen. Sales., 1950; p. 167.

Man könnte noch einige Bemerkungen zu den cyrillo-methodianischen Kapiteln machen, die ohne Zweifel zu den wertvollsten des ganzen Buches gehören. Da spricht Dv. als einer der bedeutendsten Sachkenner auf diesem Gebiete und seine Meinungen sind zu respektieren, solange man nicht etwas Besseres ihnen entgegenzustellen hat. Jedenfalls gelten diese Kapitel einerseits als zusammenfassende Darstellung des Forschungsstandes, anderseits aber eröffnen sie darüber hinaus einige neue Gesichtspunkte sowohl des historischen Verstehens wie der kritischen Auseinandersetzung.

Im Kapitel 11 schildert Dv. (S. 300-306) lebhaft die unheilvollen Wendenkreuzzüge und das für unsere Begriffe wenig erbauliche Benehmen des hl. Bernhard in dieser Angelegenheit, der im J. 1147 den Deutschen mündlich und schriftlich (Ep. 457) empfahl, die heidnischen Wenden, wenn sie sich zum Christentum nicht bekehrten, als wahre Kreuzfahrer zu vernichten: « ... *donec auxiliante Domino aut ritus ipse aut natio deleatur* » (S. 301). Um diese schon von Zeitgenossen scharf missbilligte Abwendung vom Geist der Kreuzzüge irgendwie verstehen zu können, kann man jetzt mit Nutzen das Werk von A. WAAS, *Geschichte der Kreuzzüge in zwei Bänden*. Freiburg. im B., Verlag Herder, 1956, konsultieren, besonders B. I, 181-183.

Von den kirchengeschichtlichen Angaben, die man in einer neuen Ausgabe entweder besser formulieren oder auslassen müsste, gäbe es mehrere; hier erwähnen wir nur, dass die angeblich im J. 1067 von Alexander II. dem König Michael von Dioclea gegebene Bulla eine spätere Fälschung ist. Nebenbei gesagt: dass das Königreich von Dioclea (Siehe Karte, S. 144) kein serbisches Land, sondern die sogenannte mittelalterliche « Croatia Rubea » war, hat neulichst D. MANDIĆ in seinem Buch *Crvena Hrvatska*, Chicago, The Croatian Historical Institute, 1957, überzeugend nachgewiesen.

Man könnte versucht werden, noch manches über dieses hervorragende und aufschlussreiche Werk Dvorniks zu sagen, und zwar mehr zu dessen Lob als zur Berichtigung. Es wurde in der Tat bis jetzt über das alte Slaventum wohl keine geschichtliche Darstellung geschrieben, welche das allmähliche Entstehen der mittelalterlichen Vorfahren der jetzigen Slavenvölker, die Hauptmomente ihrer progressiven ethnischen, politischen und kulturellen Entwicklung, die inneren und äusseren Zusammenhänge und Faktoren ihrer wechselvollen Schicksale, so anschaulich, anziehend und verhältnissmässig kurz geschildert hätte. Historiker aller Zweige, Sprachwissenschaftler und Archäologen können daraus erfahren, welche mehr oder wenig sichere Ergebnisse in der Erforschung der alten und ältesten slavi-

schen Vergangenheit man schon erreicht hat, wie auch in welcher Richtung die weitere Forschung sich beiläufig bewegt oder sich bewegen wird. Wer die jetzige slavisch sprechende Völkergruppe und ihre Bestrebungen kennen und verstehen will, müsste notwendigerweise, wie Dv. es richtig am Ende des Buches betont, die Errungenschaften kennen lernen, die sie in ihrer « medieval and postmedieval era » erreicht haben und aus denen sie ihre Kraft und Inspiration schöpften und noch immer schöpfen. « *Only the scholar who is familiar with this rich and eventful history will be able to comprehend the Slavic mentality and understand the present and future history of the Slavic people* ». – Also, um dies zu erreichen, « tolle, lege » das Buch DVORNIK's, *The Slavs*.

S. SAKAČ, S. I.

Franz DÖLGER, *Byzantinische Diplomatik. 20 Aufsätze zum Urkundenwesen der byzantiner*, Bach-Kunstverlag Ettal 1956, XVI + 420 pages, 27 planches.

Comme Mr F. Dölger l'avoue modestement dans sa préface (p. XII), ce titre si prometteur risquerait d'apporter à certains lecteurs pressés une désillusion. Mais cette désillusion se change bientôt en joie et en reconnaissance. On ne trouvera pas, en effet, dans cet ouvrage un manuel systématique d'initiation à la « Diplomatique byzantine ». On trouvera plus et mieux: un florilège de 20 articles, écrits entre 1929 et 1954 et traitant des sujets les plus variés de la « Diplomatique byzantine ». Ce recueil est un hommage des étudiants et des amis, si nombreux, de l'éminent Directeur de l'Institut byzantin de Münich pour fêter son 65e anniversaire et ses 25 ans de Professorat. Dans l'Introduction MM. W. Ensslin et H. G. Beck rappellent en effet, que Mr. F. Dölger a commencé en 1956 son 51e semestre d'enseignement à la chaire illustrée par K. Krumbacher. L'abondance des souscripteurs et l'intelligente générosité du T. R. P. Abbé, Dom Johannes M. Hoeck, ont permis d'éditer luxueusement ce livre, qui évitera de pénibles recherches dans certaines revues, difficiles d'accès, et présente un compendium des divers aspects de la « Diplomatique byzantine », et des principaux problèmes qu'elle pose. Vingt-sept tables d'une netteté parfaite permettront d'exercer les étudiants sur les textes analysés à l'intérieur du volume.

Ces textes ne sont pas présentés d'après l'ordre chronologique, mais sont plutôt groupés par catégories. Parmi les « excursus », qui les complètent notons celui qui concerne le Protonobilissimat (pp. 26-33). L'auteur signale que cette dignité est surtout fréquente à la fin du XIe et au cours du XIIe s. En 1146, le roi de France, Louis VII porte déjà ce titre, qui lui est encore décerné dans un écrit impérial de 1180 (p. 30). Dans un « excursus » sur les principales catégories de sources du XIe et XIIe siècles (pp. 33-65) on trouvera sur le « chrysoboullon logos », le « chrysoboullon sigillion », le « chrysoboullon oris-

mos », le « prostagma » et la Novelle, des explications, qui complètent les « *Fac-similes* byzantinischer Kaiserurkunden », album désormais classique, indispensable à tous ceux qui veulent s'initier à la « Diplomatique byzantine ». Un « excursus » (pp. 50-65) traite du « Praepositus caniclii », le fonctionnaire, qui gardait l'encrier impérial. Dans un autre « excursus », l'auteur ouvre des aperçus sur les difficultés qu'il a rencontrées, et que rencontrent tous les érudits, dans la recherche des diplômes byzantins, particulièrement dans les monastères de l'Athos (pp. 65-74). Plusieurs articles expliquent l'origine et l'emploi des titres impériaux: « autocrator », « megas basileus », « despotès » et rectifient ce que les théories d'E. Stein ou de G. Ostrogorsky, sur ces questions, ont pu présenter de trop absolu (pp. 102-151).

Plusieurs de ces articles, et ce ne sont pas les moins intéressants, concernent les Croisades ou les rapports avec l'Islam. C'est ainsi que l'auteur analyse un papyrus des Archives Nationales de Paris considéré comme le plus ancien document des Croisades (pp. 204-214), le traité du sultan Qalà'un d'Egypte avec l'empereur Michel VIII Paléologue en 1281 (pp. 225-244), le traité de paix de Mahomet II avec Venise en 1446 (pp. 262-291). Cet article a paru dans les Or. Christ. Per. 15, 1949 (pp. 225-258).

Les deux derniers articles, extrêmement curieux, sont consacrés à un faussaire du XVIe siècle, le Métropolite Makarios de Monembasia (pp. 371-383) et à quelques grands faussaires d'archives à Byzance du Ve au XIVe siècle (pp. 384-402). Une part importante est faite aux archives du Mont Athos (pp. 176-188 et pp. 302-324) ou de Trébizonde (pp. 350-370).

Comme tous ces articles ont déjà été publiés nous n'y reviendrons pas.

Il nous reste à féliciter l'heureux jubilaire, qui a acquis auprès des byzantinistes tant de titres de reconnaissance, et à remercier ceux qui ont rendu accessibles à un plus nombreux public les trésors d'érudition dispersés dans diverses revues.

PAUL GOUBERT, S. I.

Ювілейна книга ОО. Редемптористів східнього обряду – *Jubilee Book of Redemptorist Fathers of the Eastern Rite.* Yorkton, 1956, p. 444.

C'est une épopée héroïque, l'histoire des cinquante ans de travail apostolique des Pères Rédemptoristes parmi le peuple ucrainien émigré au Canada. La nombreuse émigration des Ucrainiens vers le Canada occidental depuis 1891 a posé devant la hiérarchie catholique latine de la province ecclésiastique de Saint-Boniface le grand problème de procurer à ce peuple des prêtres connaissant la langue ucrainienne et le rite oriental. Les Rédemptoristes belges ont été appelés pour ce travail en 1899, mais seulement en 1906 le premier d'entre eux, le

P. Achille Delaere, reçut la permission de passer au rite oriental. Le jour de sa première liturgie, le 26 septembre 1906, est considéré comme le jour de naissance de la branche orientale de la Congrégation. Depuis lors, elle a connu un grand essor: en 1913 on commença le travail en Ucraine occidentale, en 1922 en Slovaquie, en 1946 aux États Unis d'Amérique, en 1950 en Australie. Malgré la triste destruction des provinces en Ucraine et en Slovaquie depuis 1945 par le régime athée, la vice-province du Canada de rite oriental est encore assez nombreuse et florissante.

Voici le contenu du livre: après une présentation par le P. Vl. Malanchuk, protohigoumène du Canada, et les lettres d'adhésion de la hiérarchie aux fêtes du cinquantenaire, suivent plusieurs articles historiques sur le développement de la branche orientale de l'Ordre en différents pays: articles pleins de souvenirs et d'informations précieuses sur les premiers temps vraiment difficiles, sur les soins pris par le métropolite Szeptyckyj en vue de créer la hiérarchie catholique de rite oriental au Canada, et finalement sur l'érection d'un exarchat en 1912. Nous y trouvons en outre des informations sur l'œuvre missionnaire, sur les écoles, les retraites, et l'apostolat de la presse.

On aurait pu désirer un article sur le travail apostolique parmi les Slovaques de rite oriental en Slovaquie, où les Rédemptoristes ont créé de belles œuvres, p. ex. l'Association de Saint Joseph, la revue « Misionar ». En effet l'article, aux pages 202-208, traite seulement du travail parmi les Ucrainiens en Slovaquie et parmi les Slovaques au Canada. Pareillement on n'a pas mentionné la dernière entreprise des Rédemptoristes passés au rite chaldéen, leur mission chez les Nestoriens du Proche-Orient.

Tous les articles sont en langue ucrainienne avec un résumé en anglais; celui du P. Michel Hrynchyshyn CSSR: *Redemptorists of the Ukrainian (Ruthenian) Rite* est entièrement en anglais (p. 374-422).

Parmi les nécrologes de quelques Rédemptoristes de la branche orientale, signalons celles du fondateur, le P. Achille Delaere, du P. Joseph Schrijvers, écrivain spirituel très connu, du P. Albert Delforge, tué par un fanatique dissident; ils terminent ce volume, qui, on le voit, est d'un très grand intérêt.

M. Lacko, S. I.

Hans Asmussen, *Rom, Wittenberg, Moskau; zur grossen Kirchenpolitik*, Schwabenverlag Stuttgart, ohne Datum, 161 Seiten. DM 3.50

A. setzt sich in diesem Buch mit den in den letzten Jahren Mode gewordenen Gesprächen zwischen Protestanten und der Moskauer Kirche kritisch auseinander. Er findet mit Recht, dass « der Versuch deutscher und ausserdeutscher Kreise, amtlicher und ausseramtlicher Stellen, mit der orthodoxen Kirche hinter dem Eisernen Vorhang

Kontakt aufzunehmen, zu schwersten Bedenken Anlass gibt » (S. 157). A. fragt, warum man ausgerechnet mit Moskau Fühlung suche und nicht mit den orthodoxen Kirchen ausserhalb des kommunistischen Einflussgebietes, und er sieht in diesen Bemühungen politische Absichten. Man führt mit dem Patriarchen von Moskau Gespräche und meint in Wirklichkeit den Kreml. A. beklagt die absolute Harmlosigkeit der deutschen protestantischen Delegationen, die in Moskau waren und dort die wahre Situation der russischen Kirche nicht durchschauten und keinerlei Rücksicht darauf nahmen, dass ihre Begegnung mit der offiziellen Kirche die in Russland um ihres Glaubens willen schmachtenden Gefangenen kompromittierte. A. stellt fest, dass Rom den evangelischen Christen näher steht als die orthodoxen Kirchen und dass « Rom und die evangelischen Kirchen gemeinsam, jedenfalls aber nach gemeinsamer Abrede ihr Verhältnis zu den sowjetischen Kirchen zu regeln versuchen » müssten (S. 159). Statt dessen geschieht die Kontaktnahme mit Moskau aus einem antirömischen Affekt heraus.

Man kann A. in seinen Grundthesen nur beipflichten. Er nennt die Dinge mit erfrischender Aufrichtigkeit beim Namen und zeigt ein sehr erfreuliches Verständnis für die katholische Kirche und ihre Eigenart. A. irrt sich freilich, wenn er meint (S. 88), dass die katholische Kirche die Moskauer als echte Kirche gelten liesse. Das folgt aus der Anerkennung der Weihegewalt der « orthodoxen » Bischöfe und Priester nicht. Es gibt nach katholischer Lehre nur *eine* wahre Kirche Jesu Christi. Schismatische Gemeinschaften sind nicht ein Teil dieser Kirche. Es ist auch nicht richtig, dass Rom und der getrennte Osten einander nicht als Irrlehrer, sondern nur als Schismatiker ansehen (S. 139). Für die « Orthodoxen » ist der « Papismus » eine Irrlehre und für die Katholiken ebenso die Leugnung der definierten Glaubenswahrheit des Primates. Es ist auch nicht recht zu begreifen, wie A. trotz seines Verständnisses für den Absolutheitsanspruch der katholischen Kirche doch nachweisen will, dass diese die evangelischen Gemeinschaften als « Kirchen » anerkennen müsste. (S. 120) Man müsste in dieser Diskussion sich erst einmal darüber einigen, was man denn unter « Kirche » verstehen will.

Zum Schluss sei noch auf einige kleine Ungenauigkeiten aufmerksam gemacht. Die « orthodoxe » Kirche kennt keine Bischofskreuze, wie dies A. annimmt (S. 70, 91, 100). Er verwechselt ferner (S. 81) das « Russicum » mit dem « Päpstlichen Institut für Orientalische Studien ». Bei der Aufzählung der orthodoxen Patriarchen (S. 86) werden der serbische und der georgische übergangen. Es ist nicht richtig, dass der Papst die gutwilligen Protestanten mit Juden und Mohammedanern auf eine Stufe stellt (S. 117)

Wenn wir auch nicht in allem mit dem Verfasser übereinstimmen, so können wir uns doch über sein mit herzerquickender Offenheit und unbedingter Ehrlichkeit geschriebenes Buch von Herzen freuen.

WILHELM DE VRIES, S. I.

Sacrum Poloniae Millennium, Rozprawy-Szkice-Materiały historiczne, Bd. I, Rom 1954, S. 630, 8000 Lire it.

Der vorliegende schwerwiegende Band trägt den Titel: Sacrum Poloniae Millennium, weil er als erster einer Reihe von bisher vorgesehenen 10 oder 11 Bänden der Feier der 1000-jährigen Wiederkehr der Taufe des Polenkönigs Mieszko im Jahre 966 vorangehen soll. Diese Taufe gliederte Mieszko und sein Reich — das damalige Polen — in den abendländischen Kulturverband ein. Eine solche Entscheidung scheint zu jener Zeit noch keineswegs so selbstverständlich gewesen zu sein, wie man das noch bis vor kurzem anzunehmen geneigt war. Die Arbeiten und Studien von H. Paszkiewicz und K. Lanckorońska bieten zu diesen Fragen überraschende Einsichten. Diese Entscheidung war darum sowohl für die Geschichte des stets mehr heranwachsenden Polen wie auch für die Geschichte ganz Osteuropas von grundlegender Bedeutung. Man kann es nur begrüssen, dass dieses Ereignis durch die mit diesem bedeutsamen Band begonnene Reihe gebührend herausgestellt wird.

Es sollen in der ganzen Reihe längere Abhandlungen, kürzere Skizzen und historische Hilfsmittel veröffentlicht werden. Diese sollen sich mit der ganzen, bisher abgelaufenen tausendjährigen Zeit der polnischen kirchlichen Geschichte beschäftigen.

Und der erste Band gibt ein vorzügliches Bild dieser Bestrebungen. Ein sehr brauchbares Hilfsmittel für Studierende, die sich mit der Kirchengeschichte der im weitesten Sinn polnischen Länder — also auch solcher, die im Lauf der Jahrhunderte lange Zeit nicht unter polnischer Herrschaft standen — beschäftigen, ist der lange Katalog (S. 391-619) der Bischöfe und ihrer bischöflichen Koadjutoren, die in den Diözesen jener Länder regierten. Der Bearbeiter Zbigniew Szortkiewicz bringt in dankenswerter Weise die Namen und, soweit bekannt, den Lebenslauf aller jener Kirchenfürsten in alfabetischer Reihenfolge. Es war sicher eine sehr grosse Arbeit, dies alles aus den vorliegenden Listen zusammenzustellen. Dieser lange Artikel allein ist so wertvoll, dass man wünschte, ihn als gesondertes Buch herausgegeben zu sehen. Er würde damit leichter, weil mehr in die Augen fallend, zugänglich sein und damit auch noch grössere Dienste leisten.

Zwei längere historische Abhandlungen beschäftigen sich mit der kirchlichen Tatsachengeschichte. Leo Koczy schreibt interessant über die Taufe Polens, den idealen Ausgangspunkt der ganzen Sammlung. (S. 9-70) O. Halecki, der Altmeister der polnischen Historiographie, veröffentlicht und kommentiert einige in römische Archiven verborgene und bisher übersehene Quellen zum Abschluss der Kirchenunion in den Jahren 1595/96 (S. 71-138). Es sind dies zuerst 4 Briefe des Petrus Arkoudios, die im Zentralarchiv des Jesuitenordens liegen. Sie handeln von dem staatsrechtlichen Abschluss der in Rom schon kirchenrechtlich vollzogenen Kirchenunion in Brest-Litowsk (Okt. 1596), bei der Arkoudios anwesend war. Dieselben Ereignisse — aber von der Gegenseite her gesehen — behandelt eine griechische « Relatio », die

aus dem Kreise um Nikephoros, den Abgesandten des griechischen Patriarchen nach Polen stammt, der ebenfalls in Brest anwesend war. Halecki entnimmt diese bisher noch nicht benützte Quelle dem Cod. Borg. lat. 450 der Vatikanischen Bibliothek fol. 475-490 v. Man kann ihm für diese beiden Veröffentlichungen nur sehr dankbar sein.

E. Elter S. J. behandelt ein Thema aus dem Bereich der kirchlichen Kultur. Er beschreibt das Leben des in Dobrzyn geborenen polnischen Jesuiten Adam Adamand Kochański, den König Johann Sobieski zu seinem Hofmathematicus ernannte (S. 209-252). Kochański verbrachte lange Zeit seines Lebens im Ausland: in Bamberg, Würzburg und Mainz. Er starb in Teplitz in Böhmen im Jahre 1700. Darum betitelt Elter seinen Aufsatz auch mit: Adam Kochański, ein hervorragender Vertreter Polens unter den europäischen Gelehrten gegen Ende des XVII. Jahrhunderts.

Man kann den Herausgebern für ihre sicherlich grosse Arbeit nur dankbar sein und wünschen, dass die so glücklich begonnene Reihe in gleich glücklicher Weise möge zu Ende geführt werden.

A. M. Ammann, S. J.

J. M. Hussey, *The Byzantine World*, Hutchinson's University Library, London 1957; 191 pages, price 10sh. 6d.

This admirable book falls into two nearly equal halves, the one devoted to the history of the Byzantine Empire, the other to short essays on various aspects of its political, religious and cultural life. To bring a thousand years of history within the compass of some eighty pages is in itself a task of great difficulty. To do that and at the same time to manage to convey an idea of the larger life and influence of the Byzantine world is a notable feat, and this the author has achieved. It could, of course, be done only by treating of it in large periods and noting the influences within and without the Empire that caused its recurrent waves of prosperity and decline.

The second half of the book will for many a reader prove to be the more interesting. The titles of the chapters indicate its scope: Church and State; The Orthodox Church; The Monastic World; Everyday Life; Learning and Literature; Byzantine Art; Byzantium and its Neighbours. It gives an insight into the Byzantine world that lies, as it were, beneath its history, but which conditioned the course of historical events. The student of merely the things that happened often fails entirely to penetrate below the surface. It needs many years of wide reading and a perceptive mind to piece together the fugitive indications furnished by sources of every sort into a composite picture of a civilisation. Professor Hussey, not for the first time, has proved her deep and extensive knowledge of the Byzantine world.

J. Gill, S. I.

Jahrbuch der Österreichischen Byzantinischen Gesellschaft V (1956).

This fifth volume of the Yearbook of the Byzantine Society of Austria opens with a short article from the pen of Prof. Gerstinger, following up his study in a previous issue, giving the text with translation and copious notes of another Greek contract for the sale of a house. The contract, found on a papyrus fragment, is dated 12 December A. D. 600 and refers to Egypt.

There follows a study by W. Krause of fragments of a Greek grammar explained in Latin and of a Greco-Latin vocabulary, with some very interesting spellings. These two, obviously interconnected, probably resulted from the desire of a Greek monk, Gregory, to diffuse knowledge of his native tongue in the abbey of Burtscheid duiing the tenth century.

The 'Thomaites ' the annex to the patriarchal palace (Constantinople), built in the seventh century -- had several large halls, an extensive balcony, various corridors, through which emperors and others passed on their way to different functions, or where meetings were held. From slight indications, drawn from many authors, of whether those personages went up or down stairs, the place they went from and the place where they emerged and other such hints, Prof. Guilland draws his conclusions as to the position of the patriarchal palace and other contiguous buildings, as well as of the venerated relic, the Holy Well.

A detailed description of two tombs of doges in St. Mark's, Venice, reveals the extreme care with which Prof. Demus has investigated the subject of his special study. Serbian ikon-painting of the thirteenth, fourteenth and the first half of the fifteenth centuries is treated of by S. Radojčić who catalogues and describes the surprisingly many known examples of that Serbian art. As is to be expected, there are affinities with Constantinopolitan, Ravennese and other Italian types, but at the same time the Serbian painters had their own individuality, so much so that in some cases their productions can thereby be readily recognised.

The last article, by Polychronis K. Enepekides, gives the text, with short explanatory notes of various hitherto unedited letters written either by or about Koraes, which illustrate the various facets of that noted personage's life - his proficiency in medicine, his deep knowledge of the Greek language both ancient and modern, and his merits as a Greek patriot.

The second, fourth and particularly the fifth articles are generously illustrated by apposite plates. J. GILL, S. I.

Bishr FARÈS, *Philosophie et jurisprudence illustrées par les Arabes. La querelle des images en Islam.* Extrait des Mélanges Louis Massignon, pp. 77-109. Institut Français de Damas, 1957.

Il faut savoir gré à Monsieur Bishr Farès d'avoir publié en une élégante plaquette, illustrée de huit planches, une étude sur les miniatures de deux manuscrits arabes peu connus.

Le premier (Istamboul, Sulaymàniyeh, Esat Efendi 3638) concerne la philosophie et a pour titre « Rasà' Il Ikhwan As-Safä Wa-Khullān Al-Wafä ». Il a été achevé à Bagdad en l'an 686 de l'Hégire par Buzurmihr ibn Muhammad At Tūsī. Les planches II et III représentent les cinq auteurs des « Epîtres des Purs et Fidèles » discutant et lisant. Mr Bishr Farès rapproche ingénieusement ces miniatures de celles du Hariri-Schefer de la Bibliothèque Nationale de Paris, datant de 634 — Hégire, qu'il avait précédemment étudiées dans les « Mémoires de l'Institut d'Egypte » LI, Le Caire 1948, p. 95 sq.

Le deuxième manuscrit, conservé dans la collection A. Caracotch de Cannes concerne la jurisprudence. C'est le « Livre des règles fondamentales pour déterminer le licite et l'illicite », écrit par Al-'Allāmah vers 699 — Hégire. La planche VII représente une assemblée de jurisconsultes, à qui l'auteur, assis sur un siège à haut dossier, remet son volume. « C'est la première fois que l'on tombe sur un manuscrit arabe de jurisprudence religieuse, agrémenté de formes vivantes » (p. 92).

Un appendice (pp. 100-109) ouvre des aperçus nouveaux sur la « querelle des images en Islam ». Toute une école musulmane prétend que seule est proscrite la représentation d'Allah sous une forme corporelle. L'interprétation contraire, rigoriste, a prévalu. Cependant « les images de toute sorte foisonnaient » (p. 108).

PAUL GOUBERT, S. I.

Lord KINROSS and DIMITRI, *Portrait of Greece*, Max Parrish, London 1956; 127 pages including 31 plates in colour and index: price, 35 s.

My earliest impressions of Greece on my first arrival there (I arrived at Piraeus in the beginning of October) were of disappointment. Everything seemed so dry and burnt up, and I had not been prepared for it. But that disappointment did not last long. In the spring came the new vegetation with its delicately pale green spreading over the valleys and the lower slopes of the mountains, visible from afar, because of the clear Greek air that lets each colour appear in its full value.

This book brings back many such memories. Its really excellent coloured plates take the reader over the length and breadth of Greece and the islands, and the letter-press recalls for him the history — and the pre-history — of this land whose past is known as the past of very few other countries is known. Knossos, Mycenae, Tiryns; Delos, the Acropolis, Olympia, Delphi; the Patmos of St John the Evangelist and the castles of the crusaders; the Greece of today — it all appears in word and picture, making the reader who has seen Greece and loved it nostalgic, and (I should hope) those who have not yet been there eager to see the reality, whose reflection is so alluring. For the plates of this book are superb specimens of colour photography and reproduction, a credit to both photographer and printers.

J. GILL, S. I.

Artistica, Archaeologica

J. R. Martin, *The Illustration of the Heavenly Ladder of John Climacus,* (Studies in Manuscript Illumination n. 5) Princeton, Princeton University Press 1954; 7+198 pages of text, cxii pages of plates; 25 dolls.

J. R. Martin, *The Death of Ephraim in Byzantine and Early Italian Painting,* in The Art Bulletin vol. XXXIII (1951) n. 4.

Nicht nur für die Geschichte der Handschriftenmalerei, und damit für die byzantinische Kunstgeschichte im allgemeinen, sondern auch für die Geschichte der byzantinischen Kultur ist das bedeutsame Buch von J. R. Martin über die Illustration der Himmelsleiter des Johannes Klimakus und der vorausgehende Aufsatz über die byzantinische Art der Darstellung des Todes des hl. Ephräm von grosser Bedeutung. Dieser Aufsatz nimmt ein Teilgebiet des nachfolgenden viel weiter gefassten Buches voraus.

Beide untersuchen die im byzantinischen Osten von den Mönchen betriebene Buchmalerei, soweit sie sich mit Themen des mönchischen Lebens und des mönchischen Vollkommenheitsstrebens beschäftigt. Es handelt sich also bei den in diesem Buche benützten Handschriften nicht um von Mönchen hergestellte Kopien von Handschriften, die anderen Werkstätten etwa am Kaiserhof oder vielleicht am Sitz des Patriarchats in Konstantinopel entstammen, sondern um Arbeiten von Mönchen für Mönche. Das Buch, in dem alle bekannten illuminierten Texte der « Himmelsleiter » behandelt und deren Bilder in mustergültiger Weise vorgelegt werden, zeigt wie verschiedenartig dieselben Themen behandelt werden können. Man muss diesen Mönchen rege geistige Betätigung zugestehen. Dabei zeigt der vorausgehende Aufsatz, dass viele Elemente der uns erhaltenen Bilder, die frühestens dem XI. Jahrhundert entstammen, schon seit langem zum geistigen Besitz der Mönche gehörten; sie verarbeiten dieselben aber selbstständig und keineswegs sklavisch immer von neuem. Gerade dieser Aufsatz zeigt auch, wie manche Züge aus diesem Gedankengut in etlichen Erzeugnissen der kirchlichen Kunst des Westens und zwar in der früheren italienischen Malerei des XIV. und XV. Jahrhunderts wiederkehren.

Der Verfasser eröffnet uns damit nicht nur durch Vermutungen, sondern durch klare Beweise den Weg in ein bisher wenig bekanntes Gebiet der byzantinischen kirchlichen Kultur.

Da er in Princeton schreibt, legt er seiner Arbeit den im Jahre 1081 geschriebenen Text einer Handschrift zugrunde, die seit dem Jahre 1942 dortselbst aufbewahrt wird. Es zeigt sich dabei, das die Illustrationen dieser Handschrift in der Tat die reichhaltigsten aller auf uns gekommenen Handschriften der Himmelsleiter sind. Der Autor kennt ihrer 33, die er in einem eigenen Kapitel (S. 164-192) eingehend beschreibt, wobei er auch jedesmal die entsprechende Li-

teratur anführt. Sie liegen ausser in Princeton vor allem im Vatikan und in Paris sowie in dem Sinaikloster und im Stauronikitakloster auf dem Athos. Alle sind mit oft recht verschiedenartigen, mehr oder weniger zahlreichen « Illustrationen » versehen. Diese spezifische Note als « Illustration » ist nämlich allen jenen 302 Miniaturen eigen, die der Verfasser uns auf 112 Tafeln zeigt. Diese Bilder wollen nicht mit klassischen Reminiszenzen prunken; sie wollen auch nicht den Beschauer direkt vor die Majestät Gottes oder eines Heiligen stellen. Sie illustrieren vielmehr den Text des Traktats, dem sie beigegeben sind.

Darum gibt der Verfasser auch im ersten Kapitel (S. 5-9) eine kurze Übersicht über den Inhalt des Traktats, der in aszetischen Abhandlungen den Mönch wie auf einer Leiter zum Himmel führen soll. Im dritten, dem längsten Kapitel (S. 24-127) behandelt er sodann exegetisch in sehr eingehender Weise die einzelnen Illustrationen der Princeton Handschrift, indem er sie Bild nach Bild analysiert, sie mit den entsprechenden Bildern in anderen Handschriften vergleicht, sie an Hand des Textes der « Himmelsleiter » und anderer kirchlichen Texte erklärt und ihre gegenseitigen Beziehungen erläutert.

Es will mir scheinen, dass seine Erklärungen bis auf einen Fall restlos befriedigen. Dieser Fall betrifft die Erklärung einiger Einzelheiten der Darstellung des letzten Gerichts. Der Verfasser springt da plötzlich — ganz im Gegensatz zu seiner sonstigen Gewohnheit — über dieselben hinweg. Er wollte aber, wie man hört, über dieses Thema einen eigenen Aufsatz schreiben, wie er das über die Darstellung des Todes des hl. Ephräm und die darin enthaltenen Darstellungen des verschiedenartigen Lebens von Einsiedlermönchen und deren Wiederkehr in vielen Manuskripten mit so grossem Gewinn nicht nur für die Kunstwissenschaft getan hat. Es ist zu bedauern, dass es bisher offenbar noch nicht dazugekommen ist, und man kann nur hoffen, das der Verfasser seinem einmal gewählten Forschungsgebiet, auf dem er so grosse Kompetenz besitzt, treu bleibe.

In einem eigenen Kapitel, dem fünften (S. 105-162), beschäftigt sich der Verfasser nicht nur mit der Kunstgeschichte, sondern direkt mit der byzantinischen kirchlichen Kultur- und Geistesgeschichte. Er schreibt darin über: « Byzantinisches Mönchstum und Mönchskunst im XI. Jahrhundert ». Sicherlich sieht er diese Seiten für eines der wertvollsten Ergebnisse seiner eingehenden Studien an. Es gebietet aber die Ehrlichkeit zu sagen, dass nicht alle Fachleute auf diesem Gebiet, zu denen sich der Rezensent sicher nicht rechnet, seiner Meinung sind. F. Dvornik hat Bedenken angemeldet und I. Hausherr vertritt andere Ansichten.

Somit zeigt auch dieses wertvolle Buch wieder, dass unsere heutige Wissenschaft die Kraft eines einzelnen Menschen übersteigt. Kulturgeschichtlich gesehen ist es ein Meisterwerk; es stellt die behandelten Handschriften an den ihnen gebührenden Platz. Eine theologisch orientierte Arbeit wird sie wahrscheinlich anders einordnen. Offenbar bringt uns nur Zusammenarbeit verschiedener Forscher dem Ziel der Wissenschaft, nämlich der allseitigen Erfassung der ganzen Wahrheit näher.

A. M. Ammann, S. I.

F. J. DÖLGER, *ΙΧΘΥC*, V. Band. *Die Fischdenkmäler in der frühchristlichen Plastik, Malerei und Kleinkunst.* 9. und 10. (Schluss-) Lieferung. Münster 1943, fotomechanischer Nachdruck 1957, Seite 641-796 und XXIII Seiten.

Si prende in mano con emozione questo libro che è come una voce di oltretomba e un cimelio di guerra. Spentosi il D. nel 1941, venne preparata in mezzo al conflitto la stampa dei due ultimi quaderni del suo capolavoro che potè essere finita alla fine di maggio del 1944. Senonchè nel settembre di quello stesso anno tutto il deposito restò perduto in seguito ad azione bellica. Finalmente si è potuto provvedere a una riedizione fotomeccanica che adesso vede una luce più chiara e più pacifica che allora.

Questi ultimi lavori del compianto maestro hanno la nota distintiva dei precedenti e si segnalano per la paziente e accurata ricerca che non finisce finchè non è esaurito l'esame di tutti i più piccoli particolari. Il D. illustra il significato delle scene di pesca nei monumenti sepolcrali dell'antichità cristiana segnatamente quelli di Roma, di Ravenna e di La Gayole. Il battesimo considerato come mistica pesca ha ispirato quelle simboliche scene. La parte VI studia il pesce che si trova come ornamento delle figure nelle basiliche e nei battisteri antichi specie a Roma, Ravenna, Parenzo e Cuicul nella Numidia. Finalmente nella parte VII vengono esaminati i pesci che si trovano negli antichi epitaffi, nei quali hanno diversi significati.

Come gli altri volumi del D., anche questo volume V offre tanti risultati scientificamente vagliati i quali sono di interesse per l'archeologo, per il liturgista e non ultimo per il teologo. Alla fine si appongono due indici, di citazioni e generale rispettivamente. Così viene messa oggi, dopo sedici anni della morte del Dölger, l'ultima pietra della sua monumentale opera.

IGNAZIO ORTIZ DE URBINA, S. I.

Sœur MARIE ALINE DE SION, *La forteresse Antonia à Jérusalem et la question du prétoire,* Paris, Gabalda, dépositaire, 1956; 304 pages, 72 planches hors texte, prix 3,500 fr.

L'ouvrage comprend trois parties: une étude historique (pp. 4-43), une étude archéologique (pp. 45-190), et une étude de critique historico-archéologique: « l'Antonia et la question du prétoire » (pp. 191-271).

Retenons de la seconde partie quelques particularités. Les conclusions de Sœur Marie Aline et du R. P. Vincent (exprimées dans son ouvrage: « Jérusalem de l'Ancien Testament », où il synthétise les résultats des fouilles jusqu'en 1948) sont concordantes. L'auteur les expose et les discute en ce qui concerne les « vestiges rocheux des contours » (ch. VII), les « ouvrages taillés dans le roc » (ch. VIII), « la citerne et ses annexes (ch. IX-X), « la cour centrale » (ch. XI-

XIV). Au chapitre XV avec sagacité l'auteur étudie « l'esthétique syncrétiste de l'Antonia », et essaie de retrouver les influences judaïque, romaine, alexandrine, iduméenne, nabatéenne sur l'architecture de l'Antonia. L'appareil hérodien, les chapiteaux corinthiens à feuilles d'acanthe stylisée, les cinq catégories de piédestaux à dé convexe retiennent particulièrement son attention. « Romain par les lignes générales de son plan, par sa porte fortifiée et par son ordonnance », l'édifice « est, par ailleurs, fortement marqué d'hellénisme syropalestinien » (p. 172). Une des parties les plus intéressantes de l'ouvrage concerne « la maquette restitutive de l'Antonia » (pp. 180-90).

C'est, en définitive, du camp militaire permanent, que l'Antonia se rapprocherait peut-être le plus par sa distribution intérieure; . . . l'entrée monumentale plus ou moins fortifiée donnant immédiatement accès à la cour centrale. Celle-ci, vaste place entourée de portiques desservait à la fois les quartiers militaires et la résidence du chef, sans parler des installations propres aux *castra* romains: *praetorium, sacellum signorum, armentaria* etc. (p. 182).

La troisième partie présente un intérêt qui surpasse infiniment les purs problèmes d'archéologie. L'auteur a essayé d'arbitrer la querelle qui oppose depuis 1890 les tenants du Prétoire- Antonia et les tenants du Prétoire-Palais d'Hérode. Elle montre d'abord que les données de l'histoire (ch. XIX) peuvent s'appliquer aux deux théories, mais dans le chapitre XX — « les données topographiques des Évangiles » — elle prouve que le sens « cour » répond parfaitement aux circonstances du récit, et à ce que nous savons de l'agencement intérieur de l'Antonia; en effet, « cette cour à l'air libre, de 1530 m², accessible au public et en relation immédiate avec le palais = résidence, est, on ne peut mieux, apte à représenter le site du Tribunal » (p. 223).

De même le terme « Lithostratos = le dallage par excellence », « le dallage de l'Antonia mérite éminemment cette dénomination » (p. 226) tandis qu'on n'a pas retrouvé à l'intérieur ou l'extérieur du Palais d'Hérode dans la Ville Haute de dallage équivalent (pp. 224-6).

Avouons que l'argumentation en faveur de l'équation Gabbatha = Bézétha (pp. 227-35) ne nous semble pas concluante, de même que la réfutation des arguments tirés par le R. P. Benoit de l'épisode de Florus, installé dans la Ville Haute en 66 (pp. 235-7), comme le raconte l'historien Josèphe. Le chapitre XXI: « des données archéologiques », entraîne davantage la conviction. Cela ne veut pas dire qu'il contente pleinement toutes les légitimes curiosités.

La scène d'outrages se placerait, d'après l'auteur, dans cette « section septentrionale, plus intérieure, de la vaste cour ». « Que le jeu de basilinda gravé sur les dalles, au pied de l'escalier, qui donnait accès au logis des troupes, ait inspiré à l'un ou l'autre des soldats l'idée de se jouer d'un roi vivant, la chose est possible »; « le jeu du Roi, gravé sur les dalles de la cour » a pu servir « d'intermédiaire entre les jeux officiels et la mascarade improvisée à l'Antonia » (p. 246). On le voit, jusque dans les moindres détails le cadre de l'Antonia est très évocateur. Par contre le palais situé au Nord Ouest de la Ville

Haute, et qui servait habituellement de résidence à Pilate se prête fort mal à une localisation même approximative des scènes de la Passion (pp. 247-8).

Sœur Marie Aline interprète judicieusement les données de la tradition (ch. XXII) lorsqu'elle résume ainsi la question: « Du IVe au VIIIe siècle la tradition a constamment rapproché le Prétoire de l'Antonia; cette tendance s'affirme au XIIe siècle et se stabilise au XIIIe. Il n'existe, à aucune époque, aucune tradition ni velléité de localisation, en faveur du palais de la Ville Haute » (p. 251).

Au terme de cette étude menée avec autant d'intelligence que d'érudition on ne peut que souscrire à la conclusion mesurée de l'auteur: « aucune raison ne s'oppose à ce qu'on tienne l'Antonia pour le site du Prétoire évangélique », « mais au contraire les arguments convergent tous en faveur de cette localisation » (p. 271).

PAUL GOUBERT, S. I.

Vladimir SAS-ZALOZIECKY, *Die byzantinische Baukunst in den Balkanländern und ihre Differenzierung unter abendländischen und islamischen Einwirkungen*, Südosteuropäische Arbeiten 46, R. Oldenbourg, München, 1955, pp. XVI + 142 pp., 15 planches, 9 tables.

Cet ouvrage, dont la guerre a retardé l'impression, est une contribution importante à l'histoire de l'architecture byzantine dans les Balkans. Une introduction retrace à grands traits les relations politiques entre Byzance et les Balkans, car l'histoire commande l'architecture. L'histoire de la Bulgarie avec ses byzantinisations successives, en particulier de 1018 à 1186, est significative à cet égard. Les Croates seront longtemps partagés entre les influences byzantine, vénitienne et hongroise. Le territoire serbe ne fut jamais aussi byzantinisé que le territoire bulgare, ni jamais aussi occidentalisé que le territoire croate. La décadence de l'Empire byzantin sera accompagnée d'une influence accrue de l'Italie méridionale et de la Dalmatie.

Quinze planches et neuf tables permettent de suivre l'évolution de l'architecture byzantine dans les Balkans. La forme basilicale triomphe d'abord, comme à Rome et à Constantinople, mais on remarque que l'abside semi-circulaire apparait à l'extérieur semi-hexagonale. D'autres basiliques auront trois absides semi-circulaires, comme l'église Sainte Sophie d'Ochrida ou la nouvelle métropole de Mesembria. Plus souvent les trois absides semi-circulaires apparaitront à l'extérieur semi-hexagonales ou les deux absidioles latérales se transformeront en pastophoria. Ces pastophoria revêtiront à l'église de S. Achille à Prespa et à la basilique de la Mer à Mesembria des formes tréflées ou à plan carré originales (pp. 7-10).

Tout en gardant les deux pastophoria (prothesis et diakonicon), la basilique adopte bientôt la coupole; l'église Sainte Sophie de Sofia présentera une belle réalisation de coupole sur basilique à croix latine

(p. 15). La coupole sur plan central, à l'imitation des anciens thermes ou mausolées romains, comme à Saint Georges de Salonique ou Saint Bernard de Rome, se retrouvera souvent dans les Balkans. L'église circulaire de Saint Georges à Sofia ne sera qu'une transformation de thermes romains du IIIe siècle (p. 17). Le plan circulaire, mais compliqué d'un déambulatoire, se retrouvera à Peruštica (église rouge) (p. 17) en Thrace, tandis que le mausolée de Carečin Grad près de Lebane en Serbie évoquera le plan en croix grecque de Galla Placidia à Ravenne, mais avec l'adjonction de quatre absides semicirculaires, en communication avec quatre pastophoria carrés (p. 17). L'influence de Byzance est sensible sur l'église ronde de Preslav (pp. 18-19). Le tsar Syméon (893-927), qui l'éleva dans sa nouvelle capitale, était féru d'art byzantin (p. 20).

Mais l'art occidental exerça aussi une profonde influence dans les Balkans. Cette influence apparait plutôt dans la décoration que dans l'architecture, où la coupole byzantine continue à triompher. L'auteur remarque une ressemblance entre les églises de Calabre et celles des Balkans (p. 35), mais il ne faut pas oublier que la Calabre, où les monastères grecs furent florissants jusqu'à l'époque moderne, était beaucoup plus influencée par l'art byzantin que par l'art occidental.

On trouvera des aperçus intéressants, mais peut-être un peu trop systématiques, sur les influences romanes, gothiques, ou islamiques dans les Balkans à travers l'art de la Sicile, de l'Italie méridionale, et de la Côte dalmate (pp. 59-75); l'influence bulgare (pp. 76-82) et serbe (pp. 82-91) sur l'architecture de la Valachie est bien analysée, ainsi que l'influence byzantine et gothique en Moldavie (pp. 91-106). En guise de conclusion, l'auteur résume l'évolution de l'architecture des Balkans en quelques pages d'une clarté et d'une densité remarquables (pp. 107-111).

Des notes abondantes et une bibliographie, assez complète et à jour, rendront les plus grands services. Dans les prochaines éditions, on ne manquera pas de corriger quelques fautes d'impression, par exemple p. 113 n. 13 « Meer » pour « mer », p. 115 n. 23 « Sassanides » pour « Sassanide »; pp. 120 n. 6 a. et 128 n. 23 « L'ancien l'art serbe » pour « L'ancien art serbe »; ainsi que plusieurs fautes d'accent p. 111 n. 5 « deblayées »; p. 122 n. 22 « Hélene » « societé » etc.

Tel quel ce livre se présente comme un excellent manuel d'architecture comparée, et une tentative, souvent heureuse, d'élucidation des influences diverss, qui se sont exercées, au Moyen Age, sur l'art des Balkans.

Paul Goubert, S. I.

Charles Pellat, *Introduction à l'arabe moderne*, Librairie d'Amérique et d'Orient, Paris 1956, 242 Seiten.

Die üblichen arabischen Grammatiken suchen den Lernenden vor allem in das mittelalterliche, klassische Arabisch einzuführen, dessen

Wortschatz heute zum grossen Teil veraltet und ausser Gebrauch ist. Ganz nebenbei wird dann auch etwas über das moderne Arabisch gesagt. Die vorliegende Grammatik will dagegen bewusst von vornherein zum Verständnis des heutigen literarischen Arabisch führen, das zwar in seiner Struktur im Prinzip mit dem klassischen Arabisch identisch, in seinem Wortschatz von diesem aber gründlich verschieden ist. Das Handbuch ist für Erwachsene gedacht, die sich mit dem Arabischen der heutigen Zeitungen und Zeitschriften vertraut machen wollen. Es bringt in einem ersten Teil in 25 Lektionen eine übersichtliche und klare Einführung in die Grundelement der Formenlehre und Syntax, deren Kenntnis zum Verständnis der Sprache unerlässlich ist. Auch hier bieten die kurzen eingestreuten Übungsstücke bereits ganz die Sprache des modernen Lebens.

Im 2. Teil gibt der V. eine Anzahl von wörtlich übersetzten und sehr eingehend kommentierten Texten, während er im 3. Teil die Übungsstücke nicht mehr übersetzt, sondern nur mehr mit Anmerkungen versieht. In einem 4. Teil bietet er sehr genaue Tabellen der Verben und im 5. schliesslich ein Vokabular, das alle in den Übungsstücken vorkommenden Worte in alphabetischer Reihenfolge und durchweg *nicht* nach Stämmen geordnet bringt. Es wird dem Benutzer also nicht von vornherein, wie das in den meisten Lexika der Fall ist, eine vollkommene Beherrschung der arabischen Formenlehre zugemutet.

Diese Grammatik ist ein wirklich brauchbares Hilfsmittel zur Erlernung der modernen arabischen Schriftsprache. Zu wünschen wäre ein besserer Druck, vor allem auch der arabischen Schriftzeichen.

WILHELM DE VRIES S. I.

ALIA SCRIPTA AD NOS MISSA

Ladislaus POLGÁR S. I., *Bibliographia de historia Societatis Iesu in regnis olim corona hungarica unitis 1560-1773.* (Subsidia ad historiam S. I. vol. 2) Institutum Historicum S. I., Via dei Penitenzieri 20, Roma, 1957, XIX + 184 L.it. 1800.

Le titre est un peu compliqué, mais il n'était pas possible de dire simplement « in Hungaria », parce que la Hongrie d'alors ne correspondait pas à la Hongrie actuelle. L'auteur explique dans l'introduction, que son travail comprend la Hongrie actuelle, la Slovaquie, l'Ucraine carpathique, la Transylvanie, la Croatie et la Slavonie.

C'est un travail très solide, soigné, patient, spécialement si on considère, que l'auteur a travaillé au dehors des pays qu'il étudiait. Il a divisé la matière en quatre sections: l'histoire générale, l'histoire culturelle, l'histoire des établissements, et l'histoire des personnes. En tout 1611 numéros.

Ce qui nous intéresse ici, ce sont les numéros 184-198, qui donnent la bibliographie sur la participation des Jésuites dans les differentes Unions des orientaux de l'ancienne Hongrie, spécialement des Roumains de Transylvanie. C'est un instrument de travail indispensable pour l'histoire culturelle de la Hongrie.

M. LACKO, S. I.

Sources Chrétiennes. Collection dirigé par H. DE LUBAC S. J. et J. DANIÉLOU S. J.

43. Saint JÉRÔME, *Sur Jonas.* Introduction, texte latin, traduction et notes de Dom Paul ANTIN, O. S. B. Paris 1956, 135 pag. 750 frs.

45. AMBROISE DE MILAN. *Traité sur l'Évangile de S. Luc*, I, Livres I-VI. Texte latin, Introduction, Traduction et notes de Dom Gabriel TISSOT, O. S. B., Paris 1956, 273 pag., 1.650 frs.

47. PHILON D'ALEXANDRIE. *La migration d'Abraham.* Introduction, Texte critique, Traduction et notes par René CADIOU, Paris 1957, 154 pag.

48. *Homélies Pascales.* III, *Une Homélie anatolienne sur la dat de Pâques en l'an 387.* Étude, édition et traduction par F. FLOËRI et P. NAUTIN, Paris 1957, 186 pag.

49. LÉON LE GRAND, *Sermons*, Tome II. Traduction et notes de Dom René DOLLE, Paris 1957, 89 pag., 630 frs.

Per la nostra rivista interessa specialmente l'edizione dell'opera di Filone fatta con nuovi criteri da quella di Cohn e Wendland inquantoché è stata riconosciuta più importanza al ms. Monacensis gr. 459. L'omelia pasquale edita nel n. 48 è una pseudocrisostomiana già nota di cui viene stabilita la cronologia — anno 387 — per mezzo di ingegnosi calcoli basati sui calendari sui quali si tratta lungamente nello stesso sermone. La dottrina dell'autore presenta diverse rassomiglianze con quella di s. Gregorio di Nissa, e benchè non sia da attribuirsi a lui procede da un predicatore dell'Asia Minore.

I. O. U.

D. KOTSAKIS, *Scholarship in the Last Three Centuries of Byzantium* (in Greek, with German résumé), Publications of the Laboratory of Astronomy Univ. of Athens, No. 9, 19 pages.

Prof. Kotsakis outlines very briefly the work of leading Byzantine scholars of the last three centuries of the Byzantine Empire, to illustrate the flourishing condition of studies at that time. If he stresses the astronomical side of their work, that was never divorced from other fields of learning, still less from Christianity which was the foundation and condition of their thought. A printer's error has placed Roger Bacon in the XIIth century (p. 9).

J. G.

R. A. KLOSTERMANN, *Maxim Grek in der Legende, Ein Beitrag zur russischen Hagiographie.* W. Kohlhammer Verlag. Fotomechanischer, um einen Literatur-Nachtrag bereicherter Nachdruck eines in der *Zeitschrift für Kirchengeschichte* LIII, 3. F. IV (1934) erschienenen Aufsatzes. Interessenten können Exemplare bein Verfasser durch Tausch erwerben.

Enrico CERULLI, *Somalia. Scritti vari editi ed inediti.* I. *Storia della Somalia — L'Islam in Somalia — Il libro degli Zengi.* A cura dell'Amministrazione fiduciaria italiana della Somalia, Roma 1957, 363 pag. + 16 tav.

Lennart KJELLBERG, *La langue de Gedeon Krinovskij, prédicateur russe du XVIII[e] siècle.* Publications de l'Institut Slave d'Upsal XIII, Almquist & Wiksells, Uppsala, 1957, 196 pag. Cour. suéd. 20.

Maria e la Chiesa del Silenzio. Accademia Mariana Internazionale, Roma, 1957. XII + 134 pag.

Aloisio Maria MENDIZABAL, S. I., *El Homoousios Preniceno Extraeclesiástico.* Excerpta ex dissertatione ad lauream in Pont. Universit. Gregoriana, Matriti, 1956, 71 pag.

Vladimir BOUTCHIK, *La littérature russe en France.* Librairie Honoré Champion, Paris, 1947, 116 pag. + 4 tav.

— *Bibliographie des œuvres littéraires russes traduites en français, Tourguénev, Dostoevski, Léon Tolstoi.* « Messages », Paris, 1949. 110 pag.

Abu Bakr Muhammad Ibn At-Tayyib Al-Baqillani, *Kitab At-Tamhīd*, Edited by Richard J. McCarthy, S. J., Librairie Orientale, Beyrouth, 1957, 438 + 13 pag. + 3 tav. (in arabico).

Hamazasp Oskian, *Die Klöster Kilikiens*. Wien, 1957, Mechitharisten-Buchdruckerei. 320 pag. (in armeno).

Joannes Zdešar, *Εὐλογία und Εὐλογεῖν im Neuen Testament, eine bibeltheologische Studie*. Excerpta ex dissertatione ad Lauream in Pont. Universit. Gregoriana. Klagenfurt, 1956, XI + 65 pag.

Перша Українська католицька митрополія в Канаді. (The First Ukrainian Catholic Metropolitan See of Canada, February 12, 1957). Published by the Ukrainian Catholic Archdiocese of Winnipeg. 183 pag.

Mélanges Louis Massignon, Vol. III, Institut Français de Damas, Damas 1957, 484 pag.

Archimandrite Jerome J. Cotsonis, *Προβλήματα τῆς ἐκκλησιαστικῆς οἰκονομίας*, Athens 1957, 279 pag.

— *Ἡ κανονικὴ ἄποψις περὶ τῆς ἐπικοινωνίας μετὰ τῶν ἑτεροδόξων*, Athens 1957, 333 pag.

Impr. pot.: Romae, 21 - XII - 1957 A. Raes S. I., *Praes. Pont. Inst. Or.*
IMPRIMATUR: *Ex. Vic. Urb.* 23-XII-1957 - A. Traglia, Arch. Qaes. *Vicesg.*

1957 — ROMA — TIPOGRAFIA PIO X — VIA ETRUSCHI, 7-9

INDEX VOLUMINIS XXIII-1957

1. — LUCUBRATIONES

2 — COMMENTARII BREVIORES

3 — RECENSIONES